71e ANNEE (8e Série) N° 46 16 NOVEMBRE 1961

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

SEMINARY LIBRARY
PASSIONIST FATHERS

SOMMAIRE

DOCTRINE

Pour le Centenaire de M. Blondel. — *Penser et vouloir...* Le problème des rapports entre la vie intellectuelle et la liberté du vouloir ; les malentendus, 673 ; effort de clarification, 676 ; résultats favorables de *l'Action*, 677 ; conclusion : le lien de la connaissance et du vouloir dans l'exister, 680.

Questions de science ecclésiastique. — Matière incertaine pour l'absolution sacramentelle : les fautes vénielles, même non délibérées, les péchés déjà absous, 681. — Attitude à l'égard de jeunes chrétiens qui passent au communisme ; sont-ils excommuniés ? comment les admettre aux sacrements ? en cas de mariage ? 684. — Si un innocent est condamné, le coupable doit-il se faire connaître ? Y est-il tenu en justice ? au nom de la charité ? peut-on user d'un secret confié pour signaler l'erreur au tribunal ? 685.

L' « Ami du Clergé » et les livres. — Compte rendu bibliographique : L. Willaert, *Après le concile de Trente : la Restauration catholique* (1563-1648), 688.

PREDICATION

Symbole des Apôtres et Prédication liturgique. — II. 2e Dimanche de l'Avent : La promesse, 345.

Paroles des Pères. — 1er Dimanche de l'Avent (Odes de Salomon) : A la rencontre du Seigneur ; (Geoffroy de Beaulieu) : A la rencontre du Roi, 347.

Figures missionnaires. — Saint Colomban : L'apostolat monastique, 348.

Varia. — Le chant sacré (Jean XXIII aux « Petits Chanteurs »), 352.

DIRECTION : Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur — R. DESVOYES, Codirecteur
CORRESPONDANCE : M. le Directeur de « l'Ami du Clergé », BP 4 Langres (Hte-Mne)
PUBLICITÉ EXCLUSIVE : M. Jacques LEGUERNEY, 24, rue de Madrid, PARIS (8e)
Paraît tous les jeudis à Langres

L'AMI DU CLERGÉ
REVUE HEBDOMADAIRE DE DOCTRINE ET DE PASTORALE

ABONNEMENTS		France	Étranger
	Doctrine seule	11	16 NF.
	Doctrine et Prédication.	13	19 NF.

Tous les nouveaux abonnements partent du 1er JANVIER de l'année en cours
On n'accepte pas d'abonnements à la PRÉDICATION sans la DOCTRINE

L'AMI DU CLERGÉ, 2-4, rue Claude-Gillot, Langres (H.-M) - C. C. P. 21.88 Nancy

PETIT COURRIER

Q. — Pour aider diverses personnes à lire la Bible, pourriez-vous m'indiquer des livres qui contiendraient l'essentiel des Saintes Ecritures ?

R. — Indiquez leur P. Grelot, *Introduction aux livres saints*, in-8, 240 p., et *Pages bibliques*, in-8, 386 p., E. Belin, 1955 ; — et pour les aider dans la lecture de la Bible elle-même, elles auront tout avantage à utiliser : A. Vincent, *Lexique biblique*, in-8, 484 p. sur 2 colonnes, 36 NF., Casterman, 1961, dont l'intention est de fournir aux non spécialistes le renseignement dont ils ont besoin, y compris les laïcs qui ont gardé le souci d'alimenter leur foi.

Q. — Pourriez-vous m'indiquer des cours d'instruction religieuse (Traités de religion) faciles à lire, *courts mais substantiels*, pour des gens assez instruits qui voudraient mieux connaître leur religion mais qui n'ont guère de temps pour lire ?

R. — N'est-ce pas un peu le « merle blanc » que vous cherchez ?... Voyez les volumes du Père Baumgartner, S. J., *Cours d'instruction religieuse : L'Eglise* (1949), *Jésus-Christ*, 476 p. (1951), *La morale chrétienne*, 368 p. (1952), *Vie sacramentelle et vie liturgique*, 328 p. (1950), Lethielleux ; — du Card. Petit de Julleville, *Notre Foi catholique*, 3 vol., Bloud et Gay, 1948 ; — de J. Colomb, *La Doctrine de vie au Catéchisme*, 3 vol. in-8, Desclée, 1953 ; — voir aussi André Sevin, *Foi et difficultés de croire*, 134 p. (cf. *Ami*, 1960, p. 464), Jean Clémence, *Evangile, lumière de vie*, in-8, 208 p., Le Puy, Mappus, 1960.

Q. — Le complaisant *Ami* voudrait-il nous donner les références des meilleurs ouvrages sur le « Scrupule » ?

Existe-t-il des feuilles donnant l'essentiel de ce que doivent savoir les scrupuleux ? Elles faciliteraient la tache des confesseurs.

R. — 1° Faites votre choix dans la liste suivante : Arnaud d'Agnel, *Direction de conscience et psychothérapie des troubles nerveux*, Lethielleux, 1922 ; Arnaud d'Agnel et Dr d'Espinay, *Le scrupule*, Téqui, 1929 ; Dubois, *L'ange conducteur des âmes scrupuleuses*, Descl. de Br., 1905 ; Eymieu, *Obsession et scrupule*, Perrin, 1920 ; P. Gearon, *Les âmes scrupuleuses consolées*, Lethielleux, 1930 ; V. Raymond, *Le guide des nerveux et des scrupuleux*, Beauchesne, 1926 ; J. Jérôme, *Le scrupule*, Bloud et Gay, 1946 ; Chan. R. de St-Laurent, *Le scrupule, comment s'en guérir, ses causes, ses effets, ses remèdes, la paix intérieure*, 72 p. Aubanel Père, 1952.

2° Remis à la science de nos lecteurs.

Deuxième Dimanche de l'Avent. Coll. « Assemblées du Seigneur », n° 4. — (14 × 21), 100 p., 60 fr. b. — Biblica, Saint-André-les-Bruges, 1961.

Faisant appel aux collaborations les plus diverses et, dans la mesure du possible, les plus qualifiées, l'Abbaye de St-André-les-Bruges et un groupe de professeurs du Grand Séminaire de Lille débutent, par ce fascicule, une collection qui embrassera tous les dimanches et les principales fêtes de l'Année liturgique. Il s'agit essentiellement, dans l'intention des auteurs, de fournir un instrument adapté de catéchèse liturgique. Aussi chaque fascicule contiendra-t-il un certain nombre d'articles, présentant chacun l'un des aspects de cette catéchèse : Présentation générale de la solennité ou du dimanche ; étude exégétique sérieuse de l'Epître, puis de l'Evangile ; exposé sur le thème biblique sous-jacent ; seront abordés ensuite les dossiers patristique, liturgique et doctrinal. Ces cahiers sont donc une tentative d'approfondissement, d'autant plus intéressante qu'il n'existe encore rien de comparable, les études ayant porté sur les grandes solennités ou sur les temps liturgiques, sans aborder avec ce luxe de développement la liturgie de chaque dimanche. Les prêtres devraient trouver là non seulement de quoi alimenter leur réflexion personnelle, mais encore une aide de qualité dans leur mission pastorale.

La collection dont la parution s'échelonnera sur quatre ou cinq ans, est en préparation depuis plusieurs semestres déjà. Elle comportera une centaine de brochures pour tous les dimanches de l'année et les fêtes majeures, et chaque fascicule sortira assez tôt des presses, pour être utilisé l'année même de sa parution. Dès maintenant, sont annoncées pour les semaines à venir les brochures pour le *Dimanche dans l'Octave de Noël*, la *Fête de la Sainte Famille* et le *1er Dimanche de Carême*.

Le premier numéro sorti, sur le *2e Dimanche de l'Avent*, laisse bien augurer de l'ensemble ; les études y sont solides, denses et riches de doctrine. Signalons particulièrement le commentaire exégétique de l'Epître et de l'Evangile, par Dom J. Dupont dont la compétence est indiscutable. Le thème biblique : *Celui qui vient pour nous guérir*, est traité de façon suggestive par Dom R. Swaeles (St-André de Bruges) ; les autres articles ont été fournis par Dom Th. Maertens (Bruges), Dom Ph. Rouillard (Wisques), l'Abbé A. Decourtray (Lille) et le chanoine Cornil (Lille).

Souhaitons que cette collection soit utile à un grand nombre, les aide à faire la synthèse de leurs connaissances scripturaires, patristiques et théologiques, et apporte sa contribution au renouveau liturgique qui est l'une des marques les plus caractéristiques de notre époque.

G. O.

Robert GUELLY. — A l'Ecoute de Dieu. — In-8 de 224 p., 7,80 NF. — Paris, Casterman, 1961.

Comme l'ouvrage du même auteur « *Vie de foi et tâches terrestres* », celui-ci est un recueil d'articles déjà publiés. Mais alors que les précédents étaient surtout tirés de revues théologiques et approfondissaient des questions actuelles, ceux-ci, surtout parus dans la *Revue diocésaine de Tournai*, ont pour objet des « vérités très simples » traitées avec simplicité à l'usage du clergé : initiative de l'amour divin, notre vie théologale, notre union au Christ, l'imitation de J.-C., l'apostolat et ses conditions, etc., le tout suivi d'une cinquantaine de pages de « réflexions pratiques » qui ne nous semblent pas les moins intéressantes.

Les prêtres et les laïcs fervents aimeront à lire ces pages pour y renouveler leur ferveur.

(*Voir suite* p. 342).

Vient de paraître :

Collection « PASTORALE ET CATECHESE »

Mgr G. GARRONE
Archevêque de Toulouse

FOI ET PEDAGOGIE

Les controverses qui continuent de se multiplier autour de l'Ecole Chrétienne appellent de graves réflexions.

Aux yeux de la plupart, Dieu est évidemment devenu un intrus dans l'Ecole.

Et comment n'en serait-il pas ainsi, dès lors qu'on estime pouvoir Lui imposer le droit commun ? Soumettre Dieu au droit commun c'est en effet l'expulser, car sa définition même est d'échapper au droit commun.

Ce livre n'a d'autre raison d'être que de poser cette affirmation et d'en développer quelques conséquences parmi d'autres. On cherchera à y justifier en profondeur le caractère normal - si Foi il y a - d'un enseignement pénétré de la Foi. On montrera ensuite ce que doit être, en vue d'un tel enseignement, la préparation du maître, et de quelle manière la Foi peut l'imprégner sans le dénaturer.

1 vol. Br. (14 x 20,5), sous jaquette **7,50** NF + t. l.

Rappel des volumes parus :

— **Serviteurs de la Foi** (F. X. Arnold) (10 NF + t. l.)
— **Panorama du Credo** (Mgr G. Garrone) (5,30 NF + t. l.)
— **Introduction aux systèmes de Marx et Hegel** (P. Touilleux) (8,50 NF + t. l.)

DESCLÉE & Cie

Les deux visages du Communisme

Sa méthode de combat :

LA PRATIQUE DE LA DIALECTIQUE

Sa méthode de gouvernement :

LA TECHNIQUE DE L'ESCLAVAGE

Deux tirés à part de la revue « Itinéraires »
Chacun des deux . . . . . . 3 NF franco

Adresser les commandes à la revue « Itinéraires »
4, rue Garancière, PARIS - VIe — C.C.P 13.355.73

● **« Itinéraires, »** revue mensuelle de culture générale pour une réforme intellectuelle et morale. Numéro spécimen sur demande accompagnée d'un timbre à **0,25** NF.

BEAU CHESNE

BEAU-CHESNE-CROIT

MICHEL DE GALZAIN

UNE AME DE FEU : MONSEIGNEUR VLADIMIR GHIKA

d'après les documents réunis par Mgr BARLEA. Préface de Son Em. le Cardinal FELTIN

La personne et l'action de Mgr Ghika le situent au cœur des grandes préoccupations actuelles de l'Eglise. (Cardinal FELTIN).
Un vol. in-16 jésus, avec hors-texte et sous jaquette illustrée. .... **9,90 NF.**

PRINCE VLADIMIR GHIKA

ENTRETIENS SPIRITUELS

LES REALITES DE LA FOI DANS LA VIE
LES REALITES DE LA VIE DANS LA FOI
La présence de Dieu — La liturgie du prochain
La souffrance — L'heure sainte — La visite des pauvres

Ces pages ne forment ni un traité général, ni un exposé scientifique, mais une sorte d'essai de culture spirituel des masses indirectement atteintes au gré de la Providence. (Vladimir GHIKA).
Un vol. in-16 jésus avec un hors-texte.. **9,00 NF.**

CH. JOURNET — J. MARITAIN — PHILIPPE DE LA TRINITE

LE PÉCHÉ DE L'ANGE

Peccabilité, nature et surnature

dans la BIBLIOTHEQUE DE THEOLOGIE HISTORIQUE
Un vol. in-8 couronne .... **25,00 NF.**

P. PANICI

AIMER, SAVOIR AIMER

Si l'amour n'exclut aucune réalité permise, il consiste par dessus tout en d'admirables mouvements d'âme que la grâce rend possibles, mais qu'on ne découvre pas toujours de soi-même. Il faut apprendre à aimer, afin de savoir aimer (P. PANICI).
Un vol. in-8 couronne .... **6,30 NF.**

L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

71e ANNEE (8e Série)
N° 46. — 16 Nov. 1961

Pour le centenaire de Blondel
PENSER ET VOULOIR...

Il est impossible de laisser passer le centenaire de la naissance de Maurice Blondel [1], sans évoquer son œuvre, et les remous qu'elle suscita, et la lumière qui peut demeurer, après lui, de tant de controverses...

Nous en tenant à l'une des questions d'ordre strictement philosophique qu'il contribua à poser, nous essaierons de voir si le problème des rapports entre la vie intellectuelle et la liberté du vouloir n'a pas fait, grâce à lui, quelque progrès...

* *

Les malentendus.

Il nous est impossible d'évoquer ces débats, sans risquer de choquer et de blesser tels lecteurs ou tels auteurs qui se souviendraient d'y avoir pris une part active, ou même peut-être passionnée... D'avance nous nous excusons auprès des uns et des autres si notre effort d'impartialité et de sérénité ne réussit pas complètement.

Le moins qu'on puisse dire, en effet, est qu'en cette affaire les malentendus pullulèrent.

Commençons par bien nous rappeler que, selon une expression du R. P. André Hayen, Blondel est, et se veut, un « philosophe de la conversion », plutôt qu'un « philosophe converti ». Lui-même a parlé d'*apologétique du seuil*. Conjuguons les deux images : un chrétien sur le seuil de l'Eglise invite ceux du dehors à un mouvement de conversion : cela donne à sa tournure d'esprit, et à son attitude mentale, un caractère propre; disons qu'un tel homme connaît mieux le dehors que le dedans, la philosophie moderne, dont on sait qu'elle n'est pas d'intention catholique dans son ensemble, plus et mieux que la théologie catholique. On connaît la page piquante d'Etienne Gilson (*Le philosophe et la théologie*, p. 72), où tout, il est vrai, n'est pas à prendre au pied de la lettre : « A l'époque dont nous parlons, nous déclare Gilson, un nouvel agrégé de philosophie, s'il savait son catéchisme, se croyait autorisé à trancher de tout en matière de théologie... L'un des traits saillants de cette époque sera sans doute que, de tant de philosophes catholiques — Lachelier, Delbos [2], Maurice Blondel et autres — pas un seul n'a jamais étudié la théologie, ni d'ailleurs éprouvé de scrupules trop vifs à cet égard... Je ne dirai même pas que ces jeunes laïcs croyaient savoir la théologie, ils ne se doutaient même pas qu'il y eût là quelque chose à savoir. » Et Gilson, songeant il est vrai à Le Roy et non plus à Blondel, d'ajouter : « Lorsque les catastrophes depuis longtemps prévisibles se sont produites, tout ce petit monde n'y a rien compris. Ceux qu'atteignaient les mesures doctrinales se sont simplement crus persécutés par des théologiens incompétents. » Nous pensons que ce n'est point calomnier, ni même caricaturer le jeune Maurice Blondel, que de dire : il connaissait la philosophie moderne d'une part, le catéchisme et l'Evangile de l'autre [3].

Mais si, de ce côté, fort important, il y avait une lacune, d'un autre il y avait chez le jeune Blondel une foi profonde nourrie par la lecture de nombreux auteurs spirituels engendrant en son âme une brûlante charité intellectuelle. Or le milieu auquel Blondel appartenait, et dont il se sentait vivement solidaire, arrivait à un tournant : un certain rationalisme, un certain scientisme commençaient de chanceler sous des poussées venues de l'expérience psychologique, du renouveau artistique, et de courants religieux de plus en plus puissants :

> « Maurice Blondel appartient à une génération qui compte parmi les plus riches dans l'histoire de la culture française. C'est à peu près celle de Barrès, Gide, Proust, Péguy et Claudel, de Matisse et Rouault, de Ravel et Debussy, de Bergson et Brunschvicg. La philosophie, sous l'impulsion antérieure de Lachelier et de Boutroux, s'échappe des réductions positivistes et scientistes. Parallèlement, la pensée et la littérature chrétiennes, se dégageant de positions formalistes et conservatrices à l'excès, retrouvent leur sève originale » (Bouillard, *Blondel et le Christianisme*, p. 16-17).

Blondel est de ceux qui ne peuvent assister en spectateurs purs à un tel renouveau : il sent qu'une sorte d'apostolat intellectuel lui est possible, dont

[1] Ce centenaire de Maurice Blondel (né à Dijon, le 2 novembre 1861) a déjà été l'occasion de plusieurs publications importantes, notamment : René MARLÉ, *Au cœur de la crise moderniste : « Le dossier inédit d'une controverse »* (Lettre de Blondel, Bremond, von Hügel, Loisy...), (12 × 18,5), Aubier, 1961. — *Lettres philosophiques de Maurice Blondel* (12 × 18,5), 318 p. Aubier, 1961.

On ajoutera, dans les *Actes du XIe Congrès des Soc. phil. de langue française* : « La Nature humaine », les communications de L.-J. Delpech, « *Blondel en son temps* », et Aug. Etcheverry, « *Connaissance notionnelle et connaissance réelle chez Blondel* », — et dans la *Revue Philosophique de Louvain* (mai 1961), André Hayen, « *La philosophie de M. Blondel au temps de la 1re Action* ».

[2] En réalité, Delbos avait étudié S. Thomas

[3] Cf. Le programme que Blondel se donnait à lui-même au temps où il commençait à prendre des notes en vue de sa thèse : « Prendre le catéchisme et le traduire philosophiquement » (Bouillard, p. 201).

Léon Ollé-Laprune son maître lui donne l'exemple [4], en le renvoyant à Newman comme à sa source. Pour être intégralement intellectuel, cet apostolat devait respecter dans le « prochain » l'autonomie du travail de la pensée ; mais, pour être un apostolat, il devait proposer à la pensée un objet qui entraînait la volonté à l'acte de foi.

Dans la philosophie qu'on lui enseignait, Blondel est frappé par l'importance de deux doctrines qu'il estime également insatisfaisantes : d'une part un intellectualisme qui attend tout de l'intelligence seule, à la seule condition que l'intelligence se soumette à la nécessité de l'objet ; d'autre part, un volontarisme qui remet le sort de l'homme à la libre disposition de sa volonté pure, à la seule condition qu'il s'agisse de la « bonne volonté ». La première est représentée par l'aristotélisme, tel qu'un Emile Boutroux, qui le connaissait bien, pouvait le présenter :

« Chez Aristote, c'est l'acte de la contemplation rationnelle qui constitue la vie divine en l'homme, un acte qui a son origine et son terme en nous » (Bouillard, p. 151), « et c'est la métaphysique, qui est la pleine science de l'être, qui *procure l'être* et, si l'on peut dire, *le salut* même » (Blondel, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, citée par Bouillard, p. 151).

Aristote n'était qu'un païen, Spinoza qui connaît le christianisme, le laïcise sous forme d'une philosophie qui prétend « conduire, par ses seules ressources, l'homme à la béatitude » (*ibid.*). — La seconde doctrine est personnifiée dans le kantisme, qui demande à la raison pratique seule, les certitudes donnant un sens à la vie, et la valeur morale qui lui confère sa dignité. Dans un cas comme dans l'autre l'homme ne compte que sur soi ; mais dans un cas c'est sa raison qui le sauve, dans l'autre c'est sa volonté.

« Cependant, sous l'action méconnue et refoulée de l'idée chrétienne, la pensée moderne se transforme peu à peu ; elle est progressivement conduite à renoncer elle-même à l'autosuffisance. » (Bouillard, p. 151). Et il est bien certain que des thèses retentissantes, comme celle de Boutroux et de Lachelier, tendent à faire une place à l'hétéronomie, non seulement de la volonté humaine, mais même de l'intelligence : l'une et l'autre faculté doivent s'incliner devant des contingences qui s'imposent à elles comme autant de contraintes. Blondel entre dans ce courant, il sent qu'il a sur ce sujet quelque chose à dire, dont la vérité chrétienne n'a rien à redouter, bien au contraire.

« Entre l'aristotélisme qui déprécie et subordonne la pratique à la pensée et le kantisme qui les détache et exalte l'ordre pratique au détriment de l'autre, il y a quelque chose à définir, et c'est d'une manière très concrète, par l'analyse de l'action, que je voudrais déterminer cela » (*Lettre à Emile Boutroux*, 16 septembre 1886, Aubier 1961, p. 9).

Formule que l'on retrouve dans le premier projet de lettre au Doyen de la Sorbonne, daté du 22 mars 1887, mais quelque peu nuancée et adoucie:

« Entre la doctrine ancienne, selon laquelle la volonté agit conformément à un objet, au point de ne plus faire qu'un avec lui, et le kantisme qui place la volonté en dehors et au-dessus de la raison, il y a sans doute quelque chose à définir : il demeure vrai que pour bien agir, il faut bien penser ; il est encore plus vrai peut-être de dire que pour bien penser, il faut bien agir. *In operibus lux* » (Aubier, 13).

On le voit, le jeune philosophe a déjà trouvé l'angle sous lequel il attaquera le problème du sens de la vie :

« C'est, en conformité avec l'esprit de sa génération, le conflit de l'autonomie et de l'hétéronomie dans notre existence... Impossibilité de m'abstenir et de me réserver, incapacité de me satisfaire, de me suffire et de m'affranchir. C'est ce poids de nécessité, d'hétéronomie, qu'on doit justifier. Il faut montrer que cette nécessité est conforme à la plus intime aspiration de l'homme, que l'hétéronomie est la condition de la véritable autonomie. Voilà ce que doit établir la science de l'action » (Bouillard, p. 18-19).

Ce qui est admirable, c'est que ce jeune homme dépourvu de théologie et nageant en pleine philosophie païenne ou laïcisée ait trouvé dans sa foi, dans son catéchisme, et dans l'Evangile, l'étoile fixe et brillante qui le guidera constamment : que l'ignorance de la valeur exacte des formules théologiques l'ait amené, au début, à se frayer une voie sinueuse parmi bien des récifs, c'est — à notre avis — indéniable ; que, peu à peu, sous l'influence de critiques, parfois dures, mais surtout par la soumission docile à l'Eglise, il ait vu cette étoile briller progressivement de tout son éclat, c'est ce qui est plus évident encore. Et en tous cas « ce qu'il faut accorder à M. Blondel, sous peine de le calomnier, c'est que ses idées sur l'immanence — quelles qu'elles soient d'ailleurs — ne l'ont mené ni à l'immanentisme, ni à l'idéalisme, ni au phénoménisme » : ainsi parlait l'un des plus redoutables adversaires de M. Blondel, le R. P. de Tonquédec. Et, d'avoir prononcé ce nom abstrait « immanence » et ce nom propre « de Tonquédec »..., nous voilà, semble-t-il jetés en pleine bagarre... Et pourtant, qu'on nous comprenne bien, si nous citons le nom du R. P. de Tonquédec, ce n'est pas seulement par respect pour un maître qui, à plus de quatre-vingt-dix ans, continue indéfectiblement à travailler dans la même ligne, c'est parce que son livre « *Immanence* » (dont la première édition date de 1912) reste un témoignage hors de pair sur tous les aspects discutables des premiers écrits de Blondel : avec une clarté et une minutie remarquables, et malgré un agacement qui ne manque pas une occasion de se manifester, le P. de Tonquédec passe au crible tout ce qu'il y a de solide et de valable, comme tout ce qu'il y a de nébuleux et d'inexact dans l'œuvre du philosophe de l'*Action*. S'il ne suffit pas à faire comprendre tout ce qu'il y avait dans Blondel, il suffit à faire entrevoir pourquoi Blondel ne *pouvait* pas rencontrer une approbation unanime, pourquoi il ne le *devait* pas...

Il nous semble que la source de tous les malentendus dont on souffert inégalement et à différents titres, Blondel, ses partisans et ses adversaires, c'était le manque d'un langage rigoureux connu et admis de part et d'autre, et l'ignorance du langage admis par la philosophie et la théologie tradition-

[4] Blondel n'a-t-il pas écrit à Ollé-Laprune : « ... on m'a assigné le rôle difficultueux d'apôtre des mécréants ».

nelles. En réalité, ce jeune penseur qui veut être chrétien en philosophie, et qui veut éclairer le christianisme sans sortir des préoccupations et des ressources de la philosophie de son temps [5], sent l'impérieuse nécessité de dire des choses que personne avant lui n'a dites ; et il ne trouve devant lui aucun langage existant pour les dire. Alors, il s'invente une langue. Il semble même qu'il ait mis une certaine coquetterie à s'habiller d'un langage particulier : il avait donné comme sous-titre à sa thèse : « étude sur la nature de l'opération *ad extra* et sur la valeur de la pratique littérale » ; le doyen Lantoine lui répond :

« (La Faculté) n'admet pas le sous-titre (...) qui affecte une forme vraiment barbare. Je ne puis que vous engager à modifier dans un sens plus accessible ce libellé par trop rébarbatif... » (*Lettres*, Aubier, 13, note 1).

Boutroux, dans son rapport au doyen signale un autre défaut : l'obscurité due à l'embarras du développement : « des images qui s'entrechoquent, plutôt que des idées qui s'enchaînent » (Aubier, p. 21, note). Et nul ne peut contester l'obscurité parfois pénible des développements de la pensée blondélienne ; le P. Bouillard (p. 136) en signale un cas extrême : celui du dernier chapitre de l'*Action*. Ce chapitre, qui avait été rédigé de manière beaucoup plus courte dans le manuscrit déposé au secrétariat de la Sorbonne, avait été remanié de fond en comble à cause d'une objection de Victor Delbos, ami de Blondel (voir le détail dans Bouillard, p. 136). Le résultat est que « le texte est célèbre par son obscurité » (Bouillard, *ibid.*). C'est que la première rédaction a été gardée comme trame, sauf à être gonflée de surcharges sur le manuscrit, et de corrections sur les épreuves.

Tout cela, qui n'a rien de déshonorant pour Blondel, ne contribuait certes pas à clarifier les débats. Mais ce n'est pas cela seulement que nous visions : il nous paraît que, fatalement, à raison de la nouveauté de son dessein, et de l'inexistence des instruments conventionnels pour l'exprimer, Blondel courait le risque d'être incompris de ceux-là même qui auraient eu le plus d'intérêt à le bien comprendre. Le P. de Tonquédec ne manque pas de signaler (p. LIX) combien innombrables sont ceux qui, ayant lu Blondel, puis ayant écrit sur lui, se sont vu reprocher par lui, ou ses amis, de ne l'avoir pas compris :

« Tyrrel n'a pas compris ; Loisy n'a pas compris ; E. Le Roy n'a pas compris : pas plus que de l'autre bord les théologiens scolastiques n'ont compris ; pas plus que, dans leur zone neutre, MM. Bréhier ou Parodi n'ont compris... Cela fait beaucoup de gens non méprisables, ni dépourvus de compétence en ces questions, qui ne comprennent pas. »

Le P. de Tonquédec déclare cette incompréhension généralisée « invraisemblable » : elle nous paraît au contraire très vraisemblable, étant donné, encore une fois, le dessein tout nouveau de l'auteur, et son ignorance du langage qui lui aurait permis de lever toute équivoque : le langage théologique traditionnel. Le P. Bouillard consacre plus de cinq pages, entre la p. 143 et la p. 149 à déterminer le sens exact qu'il convient de donner à l'opposition « subjectif - objectif » dans certaines expressions de Blondel, dans la première *Action* ; le P. Bouillard conclut (p. 149) : « Une fois ce sens éclairci, on reconnaîtra volontiers que le langage de l'auteur était équivoque. » Et il ajoute : « Blondel s'en apercevra bien vite (aux) hésitations et (aux) contresens » (de ses lecteurs). Aussi, dès 1897, changement de langage, et ce ne sera pas l'un des moindres mérites du philosophe vieillissant que cette refonte patiente et humble de sa terminologie, pour la rendre tantôt plus conforme à la manière traditionnelle de s'exprimer, tantôt simplement plus adéquate à ses propres intentions.

Cette histoire de la correction progressive du langage blondélien et de sa clarification mériterait d'être racontée. On partirait de la menace de condamnation qui pèsera sur l'*Action*. « La mise à l'Index dont fut menacée l'*Action* aurait été conjurée par la puissante médiation du cardinal Perraud » selon Fonsegrive que cite de Tonquédec (p. XXI) en ajoutant les témoignages de von Hügel, de Rivière et de Loisy. En tout état de cause, une telle menace constituait pour l'Auteur un sérieux avertissement. D'où, sans doute, la disparition des volumes imprimés, qui devinrent rapidement introuvables.

Pourquoi Blondel laissa-t-il l'édition s'épuiser, sans la rééditer ? Le vrai motif fut, selon Blondel lui-même, le désir de reprendre son œuvre pour la refondre et l'achever, ainsi que le sentiment de la responsabilité qu'il encourrait à la laisser telle qu'elle, abandonnée à des interprétations fâcheuses (*La Nouvelle Journée*, 1er mars 1921, cité par de Tonquédec, XXI).

« Dès juillet 1913, dans une communication à la *Revue du Clergé français*, l'auteur de l'*Action* déclarait que ce livre aurait besoin de « modifications importantes », au point de devenir « un ouvrage renouvelé » (id., p. LXXI).

Mais c'est dans *La Nouvelle Journée* (1er mars 1921) que ses projets se précisent :

« Si j'ai refusé, si je refuse encore [6] de la (= l'œuvre de ma trentième année) laisser rééditer telle quelle, c'est parce que, de plus en plus conscient de la gravité des problèmes soulevés, plus instruit des solutions traditionnelles, plus soucieux de ma responsabilité d'auteur et des répercussions lointaines des idées, je tiens à profiter des controverses, à élucider des formules équivoques et imparfaites, à laisser mûrir jusqu'à l'extrême durée de mes forces, une doctrine qui ne doit se présenter que prudemment et qui ne peut être jugée équitablement que dans une perspective d'ensemble » (suit l'annonce de la trilogie : *la Pensée*, *l'Etre*, *l'Action*...).

Le P. de Tonquédec, auquel nous empruntons cette citation (p. LXXII) insiste sur une phrase qui commence le morceau :

« Je ne veux cependant pas que mon désaveu (de l'édition italienne publiée à Florence à l'insu de l'au-

[5] « Le délicat ç'a été de rédiger cette apologie, en me plaçant au point de vue de l'adversaire sans cesser de rester au mien... Il m'a semblé utile encore d'envisager moi-même ma pensée comme un incrédule sincère devrait, il me semble, la considérer » (A Ollé-Laprune, 20 octobre 1892 ; Aubier, p. 32).

[6] Allusion au procès qu'il vient d'intenter à un éditeur florentin d'une traduction italienne de l'*Action*, faite sans son autorisation.

teur en 1921) donne à croire que je renie l'œuvre de ma trentième année. »

Aux yeux du P. de Tonquédec cette phrase, et d'autres semblables, signifient que Blondel ne rétracte aucune des erreurs qu'on lui a reprochées, mais qu'apercevant les conséquences dangereuses que certains en tirent, il y juxtapose l'affirmation de vérités traditionnelles que sa conscience de chrétien lui impose (cf. p. LX)...

Une toute autre hypothèse reste cependant possible, et plus vraisemblable dans notre perspective : un bon chrétien devenu philosophe, mais sans avoir pris sérieusement connaissance de la scolastique et de son langage technique, pense juste en matière chrétienne, mais n'a pas d'autres instruments d'expression que les mots des philosophes non-chrétiens. Les théologiens traditionnels n'y comprennent rien, ou plutôt discernent toutes sortes de confusions, et les signalent, plus ou moins gentiment, à l'auteur, lequel, à son tour, n'y reconnaît pas sa pensée. Bref, l'un des plus beaux exemples de « malentendus » que la controverse puisse nous donner [7]. Ce n'est là qu'une hypothèse, et il serait intéressant qu'un historien la vérifie sur les textes, mais elle expliquerait en plus qu'il soit possible aujourd'hui de relire l'*Action* dans le sens que voulait exprimer l'auteur, c'est-à-dire non seulement sans y mettre d'hérésies, mais même de manière à en tirer d'heureux compléments à la philosophie la plus traditionnelle.

L'effort de clarification.

A un membre du jury qui lui aurait demandé : « Mais enfin, Monsieur Blondel, pourquoi écrivez-vous une langue si difficile ? » l'auteur de l'*Action* aurait, dit-on, répondu : « Que voulez-vous ? c'est une protection ! » [8]. L'événement s'est pourtant chargé de démentir cette assertion, si elle a été prononcée. Deux puissants adversaires se sont levés, notamment pour dénoncer ce qu'avait de flou, de nébuleux, d'approximatif, cette langue difficile en un domaine qui eût réclamé plus que d'autres un langage technique rigoureux. Nous ne disons pas que ces deux adversaires ont compris ce que Blondel voulait dire, nous disons qu'il est regrettable que Blondel n'ait pas réussi à se faire comprendre d'eux. Nous voulons parler du P. de Tonquédec et de Jacques Maritain.

Tonquédec n'est point exact lorsqu'il résume ainsi le propos de Blondel :

> « La pensée de M. Blondel est (...) celle-ci. La réalité existe indépendamment de notre action, mais c'est l'action qui nous donne prise sur elle. Celui qui se borne à la regarder, à la considérer par la connaissance pure, n'en voit que les apparences, sans pouvoir deviner si elles sont menteuses ou véridiques. Celui-là seul qui agit l'étreint si elle est vraiment là » (p. 119).

La vraie pensée de Blondel est que l'action achève la prise de notre esprit par la réalité.

Mais il n'est pas trop exigeant lorsqu'il demande des précisions : c'est que Blondel définit l'action d'une manière ambiguë. Tantôt il s'agit de l'action-expérience, au sens où l'on dit qu'un ancien de l'Ecole navale qui n'aurait jamais navigué manquerait de l'expérience des choses de la mer ; tantôt il est question de l'action-option, choix décisif qui oriente une vie et qui engage des perspectives métaphysiques.

Tonquédec n'est point injuste, non plus, quand il concède à Blondel que l'une et l'autre action modifient profondément le caractère de la connaissance : c'est quand on a fait l'expérience d'une méthode ou d'une théorie, que l'on en éprouve la vérité ; c'est quand on s'ouvre, se livre à la réalité, pour s'en nourrir et s'y accorder vitalement, par un acte où la liberté s'engage, que cette réalité, pourtant indépendante de nous, commence à exister pour nous. En ce sens, Tonquédec concède que « l'être dans la connaissance n'est pas avant mais après la liberté du choix » [9]. On dirait aujourd'hui que c'est seulement quand on s'est engagé envers un objet pensé, que celui-ci acquiert un indice existentiel plénier... (p. 128).

Mais Blondel ne va-t-il pas plus loin ? Ne soutient-il pas que la pensée constate la nécessité qu'ont les choses de nous apparaître, sans être encore pour autant « réelles » pour nous ? Si oui, ne vide-t-il pas la connaissance de toute valeur de vérité, de toute portée sur le réel ? Et n'est-ce pas ce que semble faire ce texte fameux de l'*Action* (Première *Action*, p. 350) :

> « C'est donc dans la pratique même que la certitude de l' « unique nécessaire » a son fondement. En ce qui touche à la complexité totale de la vie, seule l'action est nécessairement complète et totale, elle aussi. Elle porte sur le tout ; et c'est pourquoi d'elle, et d'elle seule, ressort l'indiscutable présence et la preuve contraignante de *l'Etre*... Seul le développement total et concret de l'action le révèle donc en nous... »

Certes rien ne permet d'attribuer à Blondel la thèse selon laquelle l'action, indépendamment de la pensée, a une valeur au point de vue de la connaissance ; mais ne faut-il pas lui attribuer, au contraire, la thèse selon quoi la pensée, indépendamment de l'action, est sans valeur à ce même point de vue de la connaissance ? C'est ce que demande de Tonquédec (p. XLI). S'il faut répondre oui à cette dernière question, alors le blondélisme est en rupture avec la confiance traditionnelle de l'Eglise, appuyée sur l'Ecriture et les Pères, en le pouvoir de la raison pour trouver et prouver Dieu.

Jacques Maritain, dans une conférence du 25 avril 1923 à l'Institut catholique de Paris, posait les mêmes questions à Blondel à propos du livre collectif paru en 1922, « *Le Procès de l'intelligence* », qui contient une étude importante de Blondel. Maritain citait en particulier ces mots du philosophe de l'*Action* dans le *Procès :*

[7] Cf. Lettre aux abbés Denis et Gayraud, 5 octobre 1896 : « La plupart des critiques que j'ai reçues naissent de malentendus tels que ma pensée est prise à rebours et pour ainsi dire retournée. » (Aubier, p. 110).

[8] Cf. dans le même sens ses aveux à Amédée de Margerie (Aubier, p. 100, 101) : « Je souhaiterais que mon lecteur ne comprît rien du tout, s'il ne comprend pas tout », etc... De bons connaisseurs pensent que la difficulté de la langue de Blondel tient à une rigueur extrême, et que, de fait, qui ne comprend pas tout ne comprend rien.

[9] Voyez et comparez les commentaires de cette phrase-clé par J. de Tonquédec, *Immanence*, p. 122-128, par H. Bouillard, *Blondel et le Christianisme*, p. 143-153, et par André Hayen, *Rev. Phil. de Louvain* (mai 1961), p. 281.

« Comprenons donc bien l'incommensurabilité de la *connaissance notionnelle* et de la *connaissance réelle* : par la première, nous nous fabriquons un monde de représentations, comme en une cage de verre dépoli où nous ne sommes en contact qu'avec des produits de l'industrie, *artificiata*, ou comme en un musée scolaire où sous prétexte de leçon de choses, nous ne connaissons le champ de blé que par une paille sèche collée sur un carton à côté d'autres échantillons morts ; — par la connaissance réelle, ce que nous cherchons, ce ne sont pas des représentations, des images, des symboles, des spécimens, des phénomènes, c'est la vive présence, l'action effective, l'intussusception, l'union assimilatrice, la réalité. Et c'est à cela que pour être pleinement elle-même, l'intelligence aspire. » (*Procès*, p. 236, 237).

En bref, concluait Maritain (*Réflexions sur l'Intelligence*, 1924, p. 92), la doctrine de M. Blondel

« consiste à défendre et sauver l'intelligence, mais en affirmant qu'elle est incapable à elle seule d'atteindre son objet propre, et que pour « rejoindre l'être », elle a nécessairement besoin de la volonté. L'intelligence n'est vraiment intelligence que si l'amour est là pour spécifier son opération. Elle n'est vraiment intelligence que si elle n'agit pas d'une manière purement intellectuelle. On la vénère comme de race divine, mais on a mis en elle tout ce qui n'est pas elle. »

Or ce n'est pas seulement Jacques Maritain qui ne pouvait absolument pas se contenter d'une telle dépréciation de l'intelligence : « La question qui opprime les esprits depuis un siècle et demi, ajoutait Maritain (p. 95) celle à laquelle nous devons d'abord répondre, sous peine de mort, c'est de savoir si la raison atteint le réel et procure des certitudes valables sur les choses elles-mêmes... »

On le voit, Maritain s'accorde avec Tonquédec pour poser à Blondel la « question de vie ou de mort » : oui ou non la pensée peut-elle accomplir son œuvre propre, qui est de connaître le réel, sans l'intervention du vouloir ? Et tandis que Maritain décèle à la base des formules blondéliennes la persistance des vues cartésiennes qui coupent la connaissance de son objet, Tonquédec y retrouve les ravages d'une certaine immanence.

« M. Blondel prend le concept pour un portrait, un doublet artificiel, un succédané, une effigie. C'est tout uniment poser en principe l'erreur fondamentale léguée par Descartes à la pensée moderne... » (Maritain, *Réflexions sur l'intelligence*, p. 99).

Et ce que la pensée ne fait pas, ce qu'elle devrait faire mais qu'elle ne peut pas faire sans l'action, pourquoi l'action - option le réalise-t-elle ? Parce que tout se tient dans l'objet d'une action, parce que l'action ne sépare ni n'isole rien, et parce que celui qui agit retrouve la totalité du réel, alors que celui qui se contente de penser ne tient qu'un succédané du réel et en est réduit à conclure que ce qui lui échappe est nécessaire... :

« Du moindre de nos actes, du moindre des faits, il suffit de tirer ce qui s'y trouve, pour rencontrer l'inévitable présence, non pas seulement d'une abstraite cause première, mais du seul auteur et du vrai consommateur de toute réalité concrète... Et il serait étrange, en effet, qu'on pût expliquer quoi que ce soit hors de celui sans qui rien n'a été fait, sans qui tout ce qui a été fait redevient néant. » (*L'Action*, p. 465).

Mais Tonquédec qui cite ce passage (p. 134) se récrie : si tirer du moindre de nos actes tout ce qui s'y trouve, c'est expliquer, alors ce n'est plus une action, c'est une pensée ! Et vous attribuez à l'action ce qui reste le propre de la pensée ! Si, au contraire, expliquer, c'est vouloir tout ce que comporte chacune de nos actions, de nos options, alors nous devons constater que bien des gens optent contre Dieu, optent pour les créatures séparées de Dieu. « Pour montrer la nécessité de se prononcer sur « l'Unique nécessaire », [M. Blondel] affirme l'inséparabilité du fini et de l'infini, et il la prouve en disant que les êtres ne sont réels que comme pensés et voulus par Dieu. » Mais c'est cela même qui reste à démontrer, à expliquer, et ce n'est pas une action, une option, qui le démontrera ou l'expliquera. Situation désespérée : l'action est aveugle sans la pensée ; mais la pensée est claquemurée dans sa cage de verre dépoli.

Tels étaient, aux alentours de 1923, les inextricables difficultés dans lesquelles Blondel et ses adversaires se débattaient...

* *

Pourtant, dans le même temps, plusieurs bons esprits éprouvaient en eux-mêmes, par une expérience personnelle, que tout ne devait pas être faux ni mauvais en Blondel puisque la lecture de *l'Action* leur permettait de trouver des raisons de rester chrétiens ou de le devenir davantage... C'était le cas d'Albert Valensin :

« C'est dans ce livre (*l'Action*) commentaire philosophique de l'Evangile, que j'ai trouvé mes raisons dernières d'être jésuite — dans le même temps que tels de mes camarades y puisaient leurs raisons de rester chrétiens » (*Regards sur...*, p. 311, cité par Bouillard, p. 270, note 2).

C'est le cas du P. Bouillard lui-même : « Il y découvrit... que le christianisme a un sens, qu'il répond au vœu de l'esprit, que l'obéissance de la foi ne s'attache pas à l'arbitraire, bref, qu'on peut croire sans déraisonner. » Il est vrai que le bien fait aux âmes par un livre ne garantit pas l'orthodoxie de son contenu : n'a-t-on pas vu se convertir des lecteurs de Renan, ou de Maurras ? Il est encore plus vrai que même ceux à qui Blondel a fait tant de bien, peuvent se retourner vers lui dans la suite avec un regard critique ; c'est le cas de Bouillard :

« Il n'en a jamais fait (de *l'Action*) son bréviaire. D'autres pensées lui semblaient mieux répondre à certaines exigences philosophiques. Et pour comprendre l'Evangile, il ne pouvait ignorer les ressources qu'offre l'ensemble de la tradition chrétienne » (*Blondel et le christianisme*, p. 9).

Et encore : « La sympathie avec laquelle nous parlons de l'*Action* et de la *Lettre* ne signifie pas non plus qu'elles représenteraient à nos yeux le dernier mot sur la place de l'idée de surnaturel dans la philosophie. Répétons-le : nous ne faisons pas profession de Blondélisme » (p. 131).

Mais justement n'est-il pas intéressant pour nous, profanes, d'entendre la façon dont un ancien disciple de Blondel, qui a découvert par la suite « l'ensemble de la tradition chrétienne », comprend et reconstitue ses idées et l'enchaînement de ses raisons ?

Le P. Bouillard atteint le cœur de notre problème (pensée et vouloir) au chap. III de son livre : « L'affirmation ontologique et l'option religieuse ». Il le fait en étudiant le dernier chapitre de l'*Action*, intitulé « Le lien de la connaissance et de l'action dans l'être ». Il en fait d'abord l'histoire — que nous avons résumée ci-dessus. Il constate que ce chapitre « a occasionné de nombreuses méprises », et il se propose de montrer « en quel sens très particulier l'auteur a entendu lier l'affirmation ontologique à l'option religieuse » (p. 137).

« On remarquera, ajoute-t-il non sans nuances... que, sous un vocabulaire insuffisamment précis, à travers l'expression parfois maladroite d'une pensée qui se cherche encore, apparaissent des vues profondes. Peut-être estimera-t-on qu'il convient d'en retenir quelque chose, même si l'on juge que certaines réserves s'imposent et que le meilleur s'exprimerait mieux autrement. »

Comment, donc, le P. Bouillard reconstitue-t-il le raisonnement de Blondel ?

On le verra à la p. 142 que nous résumons :

— Tôt ou tard s'impose à chacun de nous l'idée de la grande alternative : opter pour ou contre l'accueil de la volonté et de l'action divines, ce qui entraîne des conséquences vivifiantes ou meurtrières.

— Or nous ne pouvons poser aucun objet dans l'être sans y poser la série totale des objets, parmi lesquels figure l'idée de Dieu et celle de la grande alternative qu'elle impose.

— Donc, nous ne pouvons rien affirmer comme être, sans passer par le point où l'alternative nous est imposée, ou bien de nous ouvrir à l'initiative divine, ou bien de nous replier sur nous-mêmes... Et selon notre choix, l'affirmation nécessaire de l'être sera privative ou possessive.

Nous sera-t-il permis d'emprunter un commentaire de la majeure à Jacques Maritain ? Lorsque celui-ci (dans *Raison et raisons*, p. 131 sq.) étudie « la Dialectique immanente du premier acte de liberté », il considère l'acte libre où pour la première fois j'engage à fond le sens de ma vie, pratiquement il évoque le cas de l'enfant qui pour la première fois se décide à ne pas mentir.

« L'âme dans ce premier choix moral se détourne d'une action mauvaise parce qu'elle est mauvaise... Mais parce que la valeur qui imprègne ainsi l'objet moral est supérieure à tout ce qui est donné dans l'existence empirique, et concerne ce qui *doit être*, faire le bien pour le bien implique nécessairement qu'il y a un ordre indéclinable de la juste consonance de notre agir avec notre essence... Et comment y aurait-il une loi transcendante à tout l'ordre empirique... et qui requiert de moi que cet acte soit bon, si elle ne portait dans l'existence les exigences d'un ordre qui dépend d'une réalité supérieure à tout, et qui est la Bonté même... ? » (p. 135, 136).

Conclusion :

« Dans le premier acte bon de liberté », l'enfant « pense explicitement à ce qui est bien et à ce qui est mal. Mais du même coup *il connaît Dieu sans le savoir* (c'est nous qui soulignons) parce qu'en vertu du dynamisme interne de ce choix du bien pour le bien il veut et aime le Bien séparé comme fin ultime de son existence. Ainsi (...) l'intelligence a de Dieu une connaissance vitale et non-conceptuelle enveloppée dans la notion pratique, confusément et intuitivement saisie, mais avec sa pleine force intentionnelle, du bien moral comme motif formel du premier acte de liberté » (p. 137).

Et Maritain d'insister (p. 157) : « Il importe au philosophe de se rendre attentif à l'existence de cette connaissance volitionnelle et existentielle de Dieu qui est enveloppée dans le premier acte de liberté quand il est bon, et qui est naturelle et toute pratique en tant qu'elle concerne l'existence de Dieu comme Bien séparé... » (Où l'on voudra bien noter que le mot « séparé » traduit du latin de saint Thomas ne signifie rien d'autre que *transcendant*, et inclut le mode suprême de présence intime, qui peut être légitimement appelé l'*immanence* en nous de l'Etre suprêmement distinct de nous).

Continuant le même petit jeu, nous pourrions emprunter un commentaire de la mineure à une pléiade de thomistes contemporains : voyez *l'Ontologie* de van Steenberghen (Louvain, 1946, p. 67), *la Philosophie de l'être*, de L. de Raeymaeker (Louvain 1946, p. 27), qui renvoie à Aimé Forest, *Consentement et Création*, vous y verrez que « Le divers possède en lui-même une unité réelle que l'esprit ne crée pas, mais qu'il reconnaît. Je comprends à la lumière de l'affirmation de l'être, que quelque chose de réel ne saurait être absolument étranger, totalement autre, par rapport à une autre réalité ; il est impossible que telle chose qui existe n'ait aucun rapport avec telle autre qui existe également ; l'hypothèse de plusieurs absolus est impensable »[10] (Van Steenberghen) ; que la valeur d'être « pénètre tout, qu'elle est omniprésente, qu'elle assure donc l'unité foncière de toutes choses » (de Raeymaeker) ; que l'être est la valeur absolue, à raison de laquelle tout doit être compris dans un seul ordre (Aimé Forest).

La conclusion serait donc fort classique : il nous est impossible de rien affirmer en tant qu'être, sans le relier à tout l'ordre des êtres existants, et donc sans avoir tôt ou tard à prendre parti à son sujet à l'égard d'une Source ou d'un Principe suprême de tout l'ordre où il s'insère. Pour celui qui en douterait, il nous faudrait rappeler un certain nombre d'axiomes incontestables : tout être, en tant qu'être, est bon ; tout être bon, en tant que bon, est « compris sous le Bien Total qui est Dieu » (I^a, q. 60, art. 5) ; le bien de toute nature est sa perfection naturelle ; la perfection naturelle est la forme ; la perfection naturelle de l'intelligence est la forme intelligible (I^a, q. 19, art. 1) dans et par laquelle le bien réel est représenté, et appréhendé, mais non possédé[11]. Donc le bien

[10] C'est pourquoi, il nous paraîtrait aujourd'hui impossible de prendre à notre compte les objections adressées par le P. de Tonquédec au principe d'interdépendance universelle, *Immanence*, p. 59 à 62. Si l'idée analogique d'être est fondée dans le réel, il faut que tout soit intrinsèquement relié à tout.

[11] Cf. « Natura intellectualis, ad bonum APPREHENSUM per formam intelligibilem, similem habitudinem habet : ut scilicet cum HABET ipsum, quiescat in illo ; cum vero non HABET, quærat ipsum. Et utrumque pertinet ad voluntatem. » Il est clair que, selon S. Thomas, la « forme intelligible » (= représentation, concept), permet d'appréhender le réel, mais non de le posséder...

de l'homme, nature intellectuelle, est certes *appréhendé* par lui dans la connaissance de n'importe quel être, puisque celui-ci ne peut être affirmé indépendamment de l'affirmation de tous les êtres, y compris Dieu ; mais ce bien, je dis *le bien de la nature intellectuelle* de l'homme, ne saurait être *possédé* par cette nature, en tant qu'elle est précisément intellectuelle, tant que la volonté ne se sera pas mise effectivement en mouvement pour y adhérer.

Les deux phrases de Blondel (*l'Action*, p. 435-436, citées par Bouillard, p. 143), ne peuvent plus nous surprendre : « *La connaissance de l'être* implique la nécessité de l'option ; *l'être dans la connaissance* n'est pas avant, mais après la liberté du vouloir » (mot qualifié de paradoxal, mais reconnu juste par le P. de Tonquédec, en un sens, il est vrai, qui n'est pas encore pleinement celui de Blondel, *Immanence*, p. 128). Expliquons-les une fois encore : la connaissance de la moindre réalité m'oblige de me mettre en face du tout de la Réalité, y compris Dieu s'il existe, et je ne puis rien faire sans adopter désormais l'une ou l'autre hypothèse ; seulement à ce moment précis, à partir du moment où je me suis engagé vis-à-vis d'un monde-sans-Dieu ou d'un Dieu-dans-le-monde, ou bien le monde me devient étranger, hostile et absurde, ou bien il me devient familier, amical et plein de sens ; et, dans un cas comme dans l'autre, tantôt par la présence de Dieu, tantôt par son absence, la connaissance qui jusque là ne faisait que d'*appréhender* l'être grâce à une représentation, se met désormais à en être hantée, ou habitée. Dieu ou l'absence de Dieu envahit l'âme qui a opté pour ou contre lui. Et toute la vision de l'homme est changée.

Il nous semble que le passage suivant d'une lettre de Blondel à dom Lebbe (3 avril 1903, Aubier, p. 222, cf. Bouillard, p. 147) explique bien la distinction mise par saint Thomas entre « *apprehendere* » et « *habere* » [12] :

« N'oublions jamais que nous avons moins à atteindre par la philosophie un être qui ne serait nullement en nous, qu'à trouver par la réflexion et qu'à enrichir, d'après la connaissance obtenue, l'être que nous avons déjà » (mais cet « avoir », ici, ne correspond qu'à l' « *apprehendere* » de saint Thomas). « Il ne faut pas raisonner comme si la connaissance n'avait pas son appui dans une possession au moins implicite mais réelle de l'être » (mais cette possession n'est encore que l' « *apprehendere* ») ; « seulement je dis que cette connaissance, une fois dégagée par la réflexion, n'est pas une fin en soi, un terme d'arrêt, mais un moyen, une mise en demeure pour agir, et par là même, pour obtenir davantage de l'être » (et cet « obtenir davantage » correspond, cette fois, à l' « *habere* » de saint Thomas quand il écrit : « Natura intellectualis cum *non habet* bonum *apprehensum, quærit* ipsum »).

Nous croyons avoir quelque raison de penser que c'est cela que M. Blondel *voulait dire...* Mais nous devons bien regretter qu'il ne l'ait pas dit, ou mal, ou de manière très peu claire.

[12] Encore, peut-être, d'autres correspondances entre les deux vocabulaires pourraient paraître plus frappantes...

Il n'est pour s'en convaincre que de lire les pages 147 à 149 du P. Bouillard : on y verra à quel point le langage de Blondel était équivoque : « Déclarer purement subjective la connaissance de l'être antérieure à l'option, c'était courir le risque d'égarer les lecteurs » (p. 149).

Indiquons à la suite du P. Bouillard ce qui risquait en effet d'égarer, et qui n'a pas manqué d'égarer : Blondel désigne ou qualifie du terme de « subjectif » exactement ce que tout le monde appelle « objectif » ! car tout le monde réserve le qualificatif de subjectif à la connaissance affectée des dispositions *individuelles*, et donc non communicable telle quelle à tous; au contraire Blondel nomme « subjective » une connaissance qui s'impose à tous, en vertu des exigences du sujet *universel*, qui est donc nécessairement présent à toute pensée, et dont par conséquent l'objet est forcément réel, et qui est donc une connaissance de la vérité, « vue du vrai », « connaissance de l'être », « vue de l'être ». Cette connaissance subjective, est tout simplement celle dont saint Thomas dit qu'elle appréhende, grâce à la forme intelligible (ou représentation), un objet réel, un bien réel.

Et certes, on peut comprendre la façon de parler de Blondel : une telle connaissance a beau être commune en droit à l'humanité tout entière ; elle a beau exprimer une vue de l'être, jamais elle n'obtient, en tant que telle, la prise directe et efficace sur le réel : en ce sens, elle laisse le sujet à distance de l'objet.

Il aurait donc été bien utile que Blondel choisît d'autres termes pour désigner les deux connaissances qu'il appelle respectivement subjective et objective. Dans sa correspondance et dans l' « *Illusion idéaliste* » (1898) on lit, au lieu de connaissance subjective : « connaissance spéculative » ou « spéculation » ou « idée abstraite » ; tandis que la connaissance postérieure à l'option est appelée « effective ». Le P. Bouillard pense que le dernier chapitre de l'*Action* opposait dans le même sens et dans le même ordre la « science de la pratique », antérieure à l'option, étudiée dans la thèse de doctorat, et qui conclut à sa propre insuffisance, et la « science pratique », effet de l'option, et qui se suffit à elle-même. Mais le P. Hayen (*La philosophie catholique de Maurice Blondel au temps de la première Action*, dans *Revue philosophique de Louvain*, mai 1961, p. 259) estime que Blondel considérait sa première *Action* comme une « Science pratique de la pratique ». Il a dit, plus tard, que c'était une « philosophie pratiquante ». Encore est-il qu'il l'a toujours distinguée de la « science pratique » accessible même aux non-philosophes. Finalement, il faudrait sans doute dire, avec le P. Hayen, (*art. cit.*, p. 261 sq.) que la première *Action*, la thèse de doctorat, qui est évidemment la philosophie de Blondel avant l'option, mérite d'être appelée « une phénoménologie de l'action » (mot de Bouillard, p. 22) ; c'est seulement la deuxième *Action*, ou plutôt la Trilogie *La Pensée, L'être et les êtres, L'Action II*, sans oublier d'ailleurs *La Philosophie et l'esprit chrétien* qui constituent, au-delà de toute phénoménologie, la vraie et authentique Ontologie blondélienne. Or on sait que dans *La Pensée*, Blondel

distingue sans les séparer jamais la connaissance notionnelle et la connaissance réelle, « fonctions solidaires d'une même intelligence, qui présente un aspect « noétique », c'est-à-dire unitaire, universalisant, rationnel, et un autre aspect « pneumatique », c'est-à-dire ouvert au singulier, à l'unique, à l'ineffable » (Etcheverry, *La Nature humaine,* Actes du XI^e Congr. des Soc. Fr. de Ph., p. 275). Mais il devrait être bien entendu que ces deux formes de connaissance postérieures à l'option, ne sont pas équivalentes à la connaissance avant l'option, et à la connaissance qui suit l'option...

* *

Conclusion.

Le lien de la connaissance et du vouloir dans l'exister

Pour célébrer le centenaire de Blondel, il aurait été possible de s'arrêter à d'autres problèmes qui on retenu son attention et celle de ses critiques : rapports du surnaturel et de la nature, rapport de la philosophie et de la théologie. Ces deux problèmes sont également abordés par le P. Bouillard dans « *Blondel et le christianisme* ». Le second l'est par le Père Hayen dans « *la Philosophie catholique de M. B. au temps de la Première Action* ». Aucun ne nous a paru plus accessible et plus actuel que celui des rapports entre pensée et vouloir.

On sait que le dernier chapitre de la première *Action* avait reçu le titre suivant : « le lien de la connaissance et de l'action dans l'être ». Ce titre avait donné l'idée au R. P. Hayen, en 1950, d'étudier dans la Revue de l'Académie romaine de S. Thomas *Doctor communis,* le rapport de la pensée et de la volonté chez saint Thomas. Après une étude extrêmement minutieuse de la *Somme théologique,* I^a, q. 19, art. 1, que nous avons déjà citée, après une reconstitution du texte que la grande léonine ne nous livre pas intact, après une discussion des interprétations de Cajétan et de Jean de Saint-Thomas, le P. Hayen proposait la conclusion suivante :

> « Exister actuellement, pour un être intelligent », (nous ajouterions : et à la manière qui revient à l'être intelligent) « c'est savoir que je participe à l'existence. C'est prendre conscience de mon appartenance au réel, ensemble avec les autres êtres » (et, n'en déplaise au P. de Tonquédec, nous ajouterions : avec *tous* les autres) « par qui et en qui je me découvre moi-même. Cette prise de conscience, c'est à proprement parler l'*acte concret d'intellection.* Par cet acte concret d'intellection, je commence vraiment d'exister, moi, en acte » (Précisons : évidemment, je n'ai pas attendu cette prise de conscience de la totalité du réel dont je fais partie, pour exister comme une substance ; mais, tant que je n'ai pas pris conscience d'exister au sein du tout de l'être je n'ai pas encore existé selon la manière d'exister qui revient aux esprits). « Mais, cet acte d'intellection » (la pensée de mon être dans l'être), « mesuré par ma forme naturelle » (celle qui me fait être homme) « et par celle des autres êtres » (leur représentation en moi), « ne recouvre pas adéquatement l'acte d'exister qui s'éclaire en lui ».

« Il y a distinction réelle, distinction irréductible entre l'acte de connaître mon existence, et l'acte d'exister désormais consciemment » (à titre d'esprit se sachant exister parmi tous les autres existants). « Celui-là engendre nécessairement celui-ci » (car « exercer actuellement l'acte d'exister, c'est à la fois être ce que l'on est — à raison de sa forme — et tendre à l'être davantage — à raison même de l'être que l'on a par cette forme »)... L'acte de connaître mon existence, « c'est l'acte second de connaissance intellectuelle, le jugement » (J'existe !) ; l'acte d'exister désormais consciemment à la manière d'un esprit, « c'est l'acte second d'appétit intellectuel : *le vouloir* » (je veux de plus en plus penser que j'existe, et comment j'existe, en liaison avec tous les autres existants ; et comme l'existence est mon bien et leur bien, premier et final, que nous tenons tous ensemble de l'Unique Bien suprême, j'aime de plus en plus ce bien qui est d'exister en dépendance de Lui : je consens à exister en Lui, par Lui, sous Lui, avec tous les autres...).

Ainsi, rien qu'en m'élevant, par la pensée, jusqu'à la pensée de mon existence prise avec toutes ses conditions de fait et de droit (ce qui est le propre de l'esprit), me voici conduit jusqu'au bord de l'acte de vouloir : je puis accepter ou refuser d'être de Dieu et pour Dieu. Et suivant que j'aurai accepté ou refusé (par un acte libre véritablement premier) j'accéderai, enfin, à la possession de l'être qui est mon bien. Ceci, évidemment, des deux manières, ou dans les deux styles, que nous connaissons d'expérience : la manière ou le style de l'incroyant, qui a accepté, puisque Dieu n'existe pas, un monde fermé, absurde dans sa suffisance, et exigeant de l'homme un travail surhumain : celui de faire être tout pour rien ; la manière ou le style du croyant, qui consent, puisque Dieu existe, à n'être rien qu'en dépendance de Dieu, et en liaison avec le monde entier comme lui en marche vers Dieu... Deux options, deux optiques, deux manières non pas seulement d'appréhender conceptuellement ou « judicativement » l'existence, mais deux manières de se l'approprier vitalement, c'est-à-dire de la vouloir, de l'aimer, de l'épouser, et finalement de l'adorer...

Ce que Blondel voulait dire, mais qu'il disait mal, sommes-nous arrivés, grâce à lui, à le dire mieux que lui ?

La volonté n'est pas intrinsèquement nécessaire à la pensée, pour que la pensée pense vrai. Alors qu'au contraire la pensée est intrinsèquement nécessaire à la volonté pour que la volonté veuille bien.

Pourtant, une pensée qui pense vrai, ne suffit pas à nous donner la possession et la jouissance de l'être, selon qu'il existe en lui-même. Il faut encore que cette pensée soit mue par un vouloir qui l'applique à penser toujours vrai, et de plus en plus vrai ; et il faut enfin que cette pensée meuve le vouloir à adhérer à l'être appréhendé comme vrai.

Alors, bien sûr, *l'être sera dans la connaissance,* et non dans la volonté (car ma volonté ne peut jouir d'un être que s'il m'est déjà consciemment présent, cf. I^a-II^ae, q. 3, art. 4) ; mais il n'y sera *pas avant la liberté du choix ;* car aussi longtemps que je me détourne d'un être, y penser,

loin de me le donner, me l'arrache, puisque j'y pense soit comme inexistant, soit comme répugnant. Bref, « l'être dans la connaissance n'est pas avant mais après la liberté du choix » (M. Blondel, *L'Action*, p. 436).

P. GRENET.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

MATIERE INCERTAINE POUR L'ABSOLUTION SACRAMENTELLE ?

Q. — Il n'est pas rare, en confession, que la *matière soit incertaine*. La plupart des confesseurs ne se font pas scrupules de donner l'absolution. Pourrait-on la donner sous condition ?

Il est probable que les saints ne faisaient plus de fautes volontaires, mêmes vénielles : vg. Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus. S'ils étaient prêtres ou religieux, ils étaient tenus de se confesser. Et certains recommandaient (et le faisaient) de se confesser souvent. Leur confession pouvait-elle présenter matière suffisante à l'absolution ? Peut-on accuser de nouveau des fautes déjà pardonnées ?...

R. — Traitant du sacrement de pénitence (session XIV), le Concile de Trente en vient (chapitre 5), à la confession. Après avoir rappelé que sont matière du sacrement de pénitence et doivent être accusés tous les péchés mortels commis après le baptême et dont on a conscience après un sérieux examen, il ajoute : « Quant aux péchés véniels, dont nous ne sommes pas exemptés par la grâce de Dieu et dans lesquels nous tombons plus souvent, encore qu'il n'y ait aucune présomption de les accuser en confession mais que ce soit là chose correcte et utile, comme le montre l'habitude de personnes pieuses, on peut cependant sans faute les taire, et ils peuvent être expiés par beaucoup d'autres remèdes » (Denz., 899).

Le canon 902, reprenant, entre autres, une réponse particulière de la S. C. des Evêques et Réguliers, du 1er octobre 1839, rappelle que « les péchés commis après le baptême, ou mortels et déjà remis par le pouvoir des clefs, ou véniels, sont matière suffisante mais non nécessaire du sacrement de pénitence ».

1. — Quant aux *péchés mortels déjà remis*, la doctrine est ancienne. Citons, parmi beaucoup d'autres sources, une phrase de Benoît XI : « *Licet de necessitate non sit iterum eadem confiteri peccata, tamen propter erubescentiam, quæ magna est pœnitentiæ pars, ut eorumdem peccatorum iteretur confessio reputemus salubre* » [1].

S'il est vrai, en effet, que ces péchés ont déjà été remis par l'absolution sacramentelle, ils demeurent cependant des actes qui ne peuvent pas ne pas avoir été commis, et qui peuvent toujours faire l'objet de regret, d'*erubescentia* (sur laquelle on insistait beaucoup au Moyen Age, à tel point que l'on a maintenu longtemps la vertu de la confession aux laïcs, à cause de l'*erubescentia* qu'elle comportait), et de contrition. De même que, quand les hommes ont commis une injustice à l'égard de leurs semblables, ils peuvent en exprimer à plusieurs reprises le regret, en demander et en recevoir plusieurs fois le pardon, et rendre ainsi celui-ci plus parfait, il en va de même quand il s'agit d'offenses commises envers Dieu par le péché. Qui ne voit les avantages de cette accusation, à commencer par le fait que pareille pratique nous rappelle le sens du péché, puisque, selon une parole de Pie XII, « le plus grand péril de l'heure présente, est que les hommes ne se souviennent pas du péché, et en oublient pour ainsi dire l'existence » [2]. Par surcroît, cette confession procure les autres effets du sacrement : la diminution de la peine temporelle, l'augmentation de grâces sanctifiantes, et le don de grâces actuelles particulières pour aider à éviter plus facilement le péché et à pratiquer la vertu.

Si donc on trouve qu'en confession la matière soit incertaine, il y a là un premier point à rappeler. Pourquoi ne jamais voir dans le sacrement de pénitence que son aspect négatif ? L'*Ami* le rappelait (19 décembre 1946, p. 153) :

— « Sans doute, l'effet propre du sacrement de pénitence est de remettre les péchés, commis après le baptême. Mais il ne faut pas oublier que cette rémission du péché est réalisée soit par la justification grâce à l'infusion de la grâce, soit, s'il s'agit de péchés véniels, grâce à un accroissement de ferveur dans la grâce déjà possédée. Il ne convient pas de disjoindre ces deux aspects de l'effet du sacrement. Nous avons tendance à prendre le mot « absolution » dans un sens trop inclusivement négatif. Absoudre signifie bien délier, mais nous devons nous souvenir aussi que, dans l'acte de la justification qui est le passage de l'état de péché à l'état de l'amitié divine, c'est le même acte qui dissipe les ténèbres du péché et infuse la lumière de la grâce. Ceci, à l'image de l'ordre naturel : les ténèbres de la nuit sont dissipées par la lumière du soleil. Y a-t-il deux actes, l'un qui consiste à dissiper les ténèbres, et l'autre à infuser la lumière ? C'est la même action avec deux effets, dont l'un est négatif et l'autre positif. Dans les sacrements de baptême et de pénitence, il faudra donc tenir compte de ces deux effets. L'absolution sacerdotale comme l'acte du baptême produit tout autant, disons même surtout, un effet positif, l'amitié divine. »

2. — Les mêmes motifs font recommander la *confession des péchés véniels :* augmentation de la grâce sanctifiante ; réception, dans la *res-et-sacramentum*, d'un droit à des grâces actuelles pour obvier aux péchés à venir. S'il est vrai que c'est la même grâce, la même vie divine, que nous

[1] Benoît XI, Const. *Inter cunctas sollicitudines*, 17 févr. 1304, (D.-B. 470).

[2] Pie XII, aux catholiques américains, décembre 1946. Dans un sens voisin, en février 1952, au cours d'une conférence sur « l'effondrement de la morale et l'éducation chrétienne », M. E. Gilson disait : « Ce qui caractérise notre époque, ce n'est pas la multiplication des pécheurs, mais la disparition du péché » : Cf. *Doc. cath.*, 20 avril 1952, col. 457.

recevons dans tous les sacrements, elle se teinte cependant de l'orientation et du but pour lequel le Christ a institué chaque sacrement ; dans celui de pénitence, nous participons à la Passion du Christ en tant qu'elle nous a valu la victoire sur le péché, victoire qu'il s'agit d'actuer et de monnayer, si l'on ose dire, en nous, tout au long de notre vie, étant donné nos faiblesses propres et le péché, même véniel, que nous commettons le plus fréquemment sur le point où nous sommes le plus faible. Pie XII rappelait, dans l'encyclique *Mystici Corporis :*

« Il est vrai qu'il est plusieurs façons, toutes très louables... d'effacer les fautes ; mais pour avancer avec une ardeur croissante dans le chemin de la vertu, Nous tenons à recommander vivement ce pieux usage introduit dans l'Eglise sous l'impulsion du Saint-Esprit, de la confession fréquente, qui augmente la vraie connaissance de soi, favorise l'humilité chrétienne, tend à déraciner les mauvaises habitudes, combat la négligence spirituelle et la tiédeur, purifie la conscience, fortifie la volonté, se prête à la direction spirituelle, et, par l'effet propre du sacrement, augmente la grâce. Que ceux donc qui diminuent l'estime de la confession fréquente parmi le jeune clergé, sachent qu'ils font là une œuvre contraire à l'Esprit du Christ et très funeste au Corps mystique de notre Sauveur »[3].

3. — Mais, dira-t-on, le problème est précisément que, d'une part, personne n'est tenu à confesser à nouveau des fautes déjà absoutes ; d'autre part, la question est que, précisément, on ne soit pas sûr qu'il y ait certainement fautes vénielles et donc matière suffisante du sacrement de pénitence. Au reste, ajoute-t-on, il est bien probable que les saints ne faisaient plus même de fautes vénielles volontaires.

On voit peut-être maintenant que, à cette objection, on peut répondre :

— *a*) De soi, les imperfections ne sont pas matière suffisante du sacrement de pénitence, encore que le P. Hugueny, par exemple, dans l'art. *Imperfection*, du *Dict. de Théologie Catholique,* ait pu soutenir que l'imperfection véritable ne se distingue pas du péché véniel. En fait, la thèse du P. Hugueny est fréquemment exacte, « en raison des culpabilités qui se trouvent accidentellement mêlées » à l'imperfection[4].

— *b*) Si l'on ne « trouve » pas de péchés véniels, ne serait-ce pas parce que précisément manque cet esprit de pénitence que, comme Pie XII le rappelait, c'est un des buts du sacrement de pénitence de restaurer et d'aviver en nous ?

A cette espèce de cercle vicieux en vertu duquel on ne voit plus ses péchés véniels parce que manque l'esprit de pénitence, ne conviendrait-il pas de substituer une sorte de cercle vertueux en vertu duquel la pratique du sacrement de pénitence, par la mise en présence de Dieu qu'elle opère, « augmente la vraie connaissance de soi, favorise l'humilité chrétienne... combat la négligence spirituelle et la tiédeur... » ? La vertu de pénitence ne seraitelle pas quelque chose d'analogue à ce qu'éprouvait S. Pierre qui, venant d'avoir à la suite d'un miracle du Christ la révélation de sa divinité et le sentiment d'avoir été mis en présence de la sainteté de Dieu, s'écriait : « Eloigne-toi de moi, Seigneur, car je suis un pécheur », car, ajoute le texte, « la stupeur l'avait saisi, lui et tous ceux qui étaient avec lui » (Lc, v, 8-9). N'était-ce pas déjà le cri d'Isaïe qui, venant d'avoir lui aussi la vision de Dieu, disait : « Malheur à moi, je suis perdu, car je suis un homme aux lèvres impures, et mes yeux ont vu le Roi, le Dieu des armées » (Is., VI, 5). Et n'y a-t-il rien de mieux, pour aviver le sentiment que nous devons éprouver en face de la sainteté de Dieu, que l'Esprit même de Dieu qui est en activité par excellence dans le sacrement de pénitence ?

Si l'on nous dit que le saint curé d'Ars, au fur et à mesure qu'il progressait en âge et en sainteté, avait cet esprit de pénitence, ne serait-ce pas parce que, s'approchant de Dieu, il découvrait, à la lumière de l'Esprit-Saint, ce qu'était cette sainteté, et donc se découvrait lui-même à la lumière de cette implacable esprit de lumière ? Dira-t-on que dès lors il ne confessait que des imperfections ne formant pas matière suffisante du sacrement de pénitence ? Et qui donc peut se vanter de rester longtemps sans péché véniel ? Le Concile de Trente ne précisait-il pas déjà (Ses. VI, can. 23) :

« Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amitere, atque ideo eum, qui labitur et peccat, nunquam vere fuisse justificatum ; aut contra, posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de Beata Virgine tenet Ecclesia : A. S. » (Denz. 833).

Alors : « il est probable que les saints ne faisaient plus même de fautes vénielles volontaires : ex. Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus », dit-on. Certes, sainte Thérèse écrit qu'elle a bien conscience de n'avoir rien refusé volontairement à Notre-Seigneur après l'âge de trois ans. Mais n'y a-t-il donc de péchés véniels que les fautes d'action pleinement délibérées ? Je me permets de renvoyer à l'ouvrage *Théologie du péché* (Desclée, 1960), au chapitre VII *: Péché mortel et péché véniel :* cette doctrine y est étudiée surtout d'après S. Augustin et d'après S. Thomas.

— *a*) D'une part, on y voit S. Augustin réfuter d'abord la prétention des stoïciens d'après laquelle tous les péchés seraient égaux, et prendre la comparaison, déjà rencontrée, de la lumière qui peu à peu envahit l'âme : qui peut se vanter de pouvoir passer un laps de temps très court, une semaine par exemple, sans offrir une résistance, une réticence à cette lumière qui demande à nous envahir, à tout fouiller en nous, à prendre possession de tout notre être ? On le voit qualifier ces péchés de *quotidiana*, avec le remède quotidien, le baptême quotidien, de la demande de remise de nos fautes comme nous les remettons à ceux qui nous ont offensés.

Il y a, dit-il « les fautes quotidiennes dont la fragilité humaine n'est jamais exempte... J'entends par là les péchés de chaque jour, ceux qu'on commet facilement par la langue, comme une parole dure, un rire immodéré auquel on se laisse aller, ou d'autres légèretés journalières de même genre.

[3] Voir présentation de cette doctrine dans *Ami*, 21 nov. 1946, p. 92-94, et 19 déc. 1946, p. 152-154.
[4] Voir *Ami*, 1925, p. 426 et 255 ; 1930, p. 643-644.

Jusque dans l'usage de choses permises, on peut se rendre coupable de péchés... Ces sortes de péchés s'expient par les aumônes de chaque jour. Exercez-vous à la pratique de la miséricorde, de l'aumône, du jeûne et de la prière. C'est par ces moyens qu'on se purifie de ces fautes journalières dont la fragilité n'est jamais exempte »[5].

« Il en est de même, ajoute-t-il peu après, des aliments dont l'usage est licite : si vous en prenez au-delà de ce qui vous est nécessaire, vous péchez. Ce sont là les fautes de chaque jour dont je veux parler. Ce sont là de véritables péchés ; et, bien qu'ils soient légers, il faut craindre la ruine qu'amènerait leur nombre. » D'une manière générale, S. Augustin emploie l'expression *excedere modum,* pour caractériser le péché véniel.

Probet autem seipsum homo : que chacun voie s'il peut passer, non plus seulement une semaine, mais une journée, sans *excedere modum* et se rendre coupable d'un péché véniel qui ne serait pas matière du sacrement de pénitence.

— *b*) On trouvera également la doctrine de S. Thomas relative à ce sujet, et on verra le Docteur Angélique caractériser le péché véniel, par contre-distinction du péché mortel qui est *contra Deum,* par le mot : *præter :* en marge de Dieu, de la charité, de la loi. Ici encore, un petit examen de conscience...

Pour nous y aider, prenons un exemple dans S Thomas : sa doctrine des péchés de sensualité ; non pas ces simples appréhensions sensibles, mouvements physiologiques où la raison n'a rien à voir, mais des mouvements qui se lèvent et que la raison peut contrôler et prévenir. Qu'en dit saint Thomas ?

« Par cette perpétuelle dépravation de la sensibilité, il ne faut pas entendre autre chose que ce foyer qui nous vient du péché originel, et, en effet, ne disparaît jamais complètement durant cette vie ; car, de ce péché originel, la culpabilité passe, l'activité demeure. Mais ce foyer persistant du mal n'empêche pas que l'homme ne puisse, par sa volonté raisonnable, réprimer un à un, s'il les sent venir, les mouvements désordonnés de la sensibilité, par exemple, en détournant sa pensée vers d'autres choses. Seulement, il peut se faire, pendant qu'on détourne ainsi sa pensée vers autre chose, qu'un mouvement désordonné se lève aussi sur ce point-là. Lorsqu'un individu, voulant éviter, supposons, les troubles de la concupiscence, détache sa pensée des plaisirs de la chair pour l'appliquer aux spéculations de la science, ceci peut faire naître un mouvement de vaine gloire qui n'était pas prémédité. Voilà pourquoi les mouvements désordonnés qui procèdent du foyer que nous avons dit, l'homme ne peut les éviter tous ; mais c'est assez, pour qu'il y ait faute volontaire, qu'il puisse les éviter un à un »[6].

La doctrine peut paraître sévère, à tel point que certains commentateurs de S. Thomas ont tenté de l'adoucir ou de la tourner. Et pourtant, on ne voit pas comment y échapper.

C'est qu'en effet, s'il est vrai que si l'appétit sensible nous est commun avec les animaux, il reçoit chez nous une certaine excellence du fait qu'il est soumis à la raison, *natus est obedire rationi*[7]. Cette sensualité est incluse dans la nature humaine[8] ; il s'agit de passions *secundum apprehensionem,* que la raison peut contrôler, car, chez l'homme, l'appétit sensitif est naturellement lié à la raison[9]. On voit par là que cette doctrine repose sur l'empire qu'il est naturel à la raison d'avoir sur le sensible, sur la possibilité d'accroître constamment cet empire, sur le fait que l'orientation de la volonté vers Dieu, non seulement commande les actes conscients, mais pénètre, ordonne et pacifie peu à peu ces mouvements de passion.

Cette doctrine attire l'attention sur le fait que tout acte, bon ou mauvais, a sa répercussion sur le psychisme. Elle explique que certains saints ont pu ne commettre aucun péché pleinement délibéré, et ont cependant toujours relevé des péchés dans leur conduite : c'est que, non seulement ils étaient attentifs à ce qu'ils avaient fait, mais ils voyaient que cette œuvre de pacification se serait opérée plus complètement en eux s'ils avaient répondu plus pleinement à la grâce divine. S'il est vrai que l'origine lointaine de ce dérèglement est le *in peccatis concepit me mater mea,* qui oserait prétendre qu'il n'y a là rien à regretter, que ce n'est pas à corriger — et serait-ce à corriger si ce n'était mauvais ? — Qui oserait affirmer qu'il n'a aucune responsabilité, plus ou moins atténuée, plus ou moins lointaine, dans cette indiscipline de l'appétit sensible vis-à-vis de la raison ? Combien de péchés d'omission quotidiens, et qui ont ensuite leur répercussion sur notre vie ? Inversement d'ailleurs, si ces actes intéressent la morale en vertu de la liaison de l'appétit sensible avec la raison, ce même principe permet de penser que la raison

[5] S. Augustin, *Sermo IX,* XI, 17-18, *P. L.* 38, 88-89. Cf. *Théologie du péché,* Paris, Desclée, 1960, p. 362-451.

[6] Ia-IIae, q. 74, a. 3, ad 2 ; cf. *De Malo,* q. 3, a. 3, ad 8 ; q. 7, a. 6, ad 6 ; *De Veritate,* q. 25, a. 5, c.

[7] Ia-IIae, q. 56, a. 4, c ; q. 74, a. 3, c. et ad 1 ; IIa-IIae, q. 175, a. 2, ad 2.

Cf. Th. Deman, *Le péché de sensualité,* dans *Mélanges Mandonnet,* t. I, 1930, p. 265-283 : « La sensualité humaine reçoit, du fait de son union avec la raison dans la nature humaine, une excellence distincte, en sorte qu'il lui convienne désormais d'agir raisonnablement, et qu'elle doive se manquer à elle-même, offensant, si l'on peut dire, sa dignité de sensualité humaine, si elle se produit en mouvements indépendants : ceux-ci, qui exprimeraient, certes, la nature de la sensualité comme telle, ne conviendraient pas à l'excellence d'une sensualité humaine... Point n'est besoin que la raison fasse rien. Dès là que la sensualité agit à son gré et selon sa nature propre, la raison est contrariée. »

[8] Cf. IIIa, q. 18, a. 2, c.

Du fait de son lien avec la raison, l'appétit sensible participe à une certaine liberté, analogique si l'on veut, mais réelle, grâce à laquelle, sans influence actuelle et spéciale de la volonté, il peut pécher vraiment : il est *rationalis per participationem* (Ia-IIae, q. 46, a. 4 et 6 ; *De Veritate,* q. 25, a. 5, ad 3 et 4). Cette liberté, c'est précisément son aptitude à obéir à la raison, et à agir en sa subordination (*De Veritate,* q. 25, a. 5, c. et ad 5 ; *De Malo,* q. 7, a. 6, ad 2, 4, 6). Cette liberté était totale lors de la création de l'homme par Dieu ; elle a été entamée et diminuée par le péché originel, mais aussi par chacun de nos péchés actuels, mortels ou véniels : on ne pèche jamais impunément. Si donc à tel moment un mouvement désordonné se lève, on en est en partie responsable, et il nous reste toujours d'autre part assez de liberté pour le réprimer.

[9] *De Malo,* q. 7, a. 6, c. et ad 4 ; Ia-IIae, q. 74, a. 3, ad 3.

de l'homme vertueux inspirera dans les tendances sensibles des mouvements bons et méritoires. Tout le corps est sanctifié et peut participer à l'orientation vers Dieu [10].

En cherchant bien, on peut très souvent trouver une matière suffisante pour le sacrement de pénitence.

M. Huftier.

[10] Iª, q. 78, a. 4, c. et ad 5.

JEUNES ADHERENTS AU COMMUNISME

Q. — Parmi les élèves des grandes classes, il s'en trouve qui, malheureusement, passent au communisme, alors qu'ils ont suivi les cours religieux. Tombent-ils dans les cas prévus par les décrets du Saint-Office ; encourent-ils, et à quelles conditions, l'excommunication ? S'ils venaient se confesser, pourrait-on les absoudre de la censure ?

Et pour le sacrement de mariage ?...

R. — Il faudrait d'abord relire le décret du St-Office du 28 juin 1949, promulgué le 1er juillet. Quatre cas y sont prévus :

— Il n'est pas licite de donner son nom aux partis communistes, ni de les favoriser.

— Il est interdit d'éditer, propager ou lire des livres, périodiques, journaux, qui patronnent la doctrine ou l'action communiste, non plus que d'y écrire.

— Selon les principes ordinaires du refus des sacrements à ceux qui ne sont pas dans de bonnes dispositions, on n'admettra pas aux sacrements ceux qui, *scienter et libere*, se sont rendus coupables des actes dont il est question aux § 1 et 2.

— Les fidèles qui professent la doctrine communiste et antichrétienne, et en particulier ceux qui la défendent et la propagent, *ipso facto*, en tant qu'apostats de la foi catholique, encourent l'excommunication réservée *speciali modo* au Saint-Siège.

Quelques semaines plus tard, S. Exc. Mgr Beaussart, vicaire capitulaire de Paris, recevait du Saint-Office la déclaration suivante, datée du 11 août 1949 :

La question s'est posée de savoir si l'exclusion des communistes de l'usage des sacrements prononcée dans le décret du Saint-Office du 1er juillet 1949 comporte aussi l'exclusion de la célébration du mariage, et, dans la négative, si les mariages des communistes sont réglés par les prescriptions des canons 1060-1061.

A ce sujet, la S. C. du St-Office déclare : Etant donnée la nature particulière du sacrement de mariage, dont les ministres sont les contractants eux-mêmes, et dans lequel le prêtre remplit le rôle de témoin officiel, le prêtre peut assister aux mariages des communistes selon les règles des canons 1065-1066. Mais dans les mariages de ceux dont il est question au n° 4 du décret précité, on devra observer les prescriptions des canons 1061, 1102, 1109, § 3.

Le commentaire donné alors par l'*Osservatore Romano* précisait que le décret distingue deux catégories de communistes : ceux qui adhèrent à la *doctrine* athée et matérialiste du communisme, la défendent et la propagent, et ceux qui adhèrent simplement au *parti*.

La situation de ces deux catégories vis-à-vis du mariage est très différente. Les premiers, en effet, sont considérés comme apostats de la foi et encourent de ce chef l'excommunication prévue par le droit. Ils sont donc assimilés ici aux non-catholiques pour lesquels l'Eglise requiert une dispense spéciale de religion mixte ou de disparité de culte (dispense qu'elle n'accorde que pour raison grave), et aussi l'engagement écrit d'élever les enfants dans la religion catholique et de respecter la liberté religieuse du conjoint. De plus, la messe et toutes les cérémonies sacrées sont supprimées ; l'échange des consentements a lieu à la sacristie. Tout cela est spécifié par les canons invoqués : 1061, 1102, 1109, § 3.

Les seconds, les simples adhérents, ne sont pas excommuniés mais seulement exclus des sacrements comme adhérant à un parti antichrétien. Pour le mariage, une dispense spéciale n'est pas nécessaire ; on n'exige pas non plus de promesse écrite ; mais il faut une certitude morale que les enfants seront baptisés et élevés chrétiennement. En l'absence de cette certitude, on ne peut procéder au mariage religieux ; cfr. can. 1165, § 2 et 1166.

Le commentaire ajoute que même dans l'hypothèse où les deux futurs sont adhérents au communisme, on peut procéder au mariage, mais toujours sous la réserve de la certitude susdite, certitude qu'il sera bien difficile alors d'obtenir.

Quelques semaines plus tard, le 14 septembre 1949, les cardinaux français rendaient publique une longue lettre sur « le décret du Saint-Office, concernant l'adhésion et la collaboration des catholiques aux partis communistes ». La deuxième partie de ce document était consacrée à la portée du décret à son application dans notre pays :

« Grâce à Dieu, infiniment rares doivent être en France les catholiques qui, renonçant à leur foi, se sont détachés de la communauté chrétienne pour professer de bouche et de cœur le matérialisme et l'antichristianisme qui constituent la substance même de la doctrine communiste. S'il en est quelques-uns, et qu'ils s'obstinent dans leur apostasie, ils tomberont sous le coup de l'excommunication, comme le précise le Saint-Office lui-même.

Malheureusement, on rencontre chez nous des catholiques qui sont inscrits à l'une ou l'autre des organisations du parti communiste français (P.C.F.), ou tout au moins leur prêtent leur appui. Ils se défendent avec sincérité d'avoir renié quoi que ce soit de leur fidélité à la foi catholique ; mais, tout en repoussant l'accusation d'avoir adhéré dans le communisme à son matérialisme et à son antichristianisme, ils revendiquent le droit de faire leur l'explication économique et sociale qu'ils donnent de l'histoire, et, ce faisant, ils lui apportent un soutien qui souvent n'est pas négligeable. Aussi ces catholiques sont-ils atteints par le décret du Saint-Office, et ils s'exposeront à se voir écartés des sacrements dans la mesure où ils persévèreront sciemment et librement dans leur attitude présente. »

On remarquera que cette lettre reprend le *scienter et libere* du § 3 du décret. On peut évidemment se demander si et dans quelle mesure ces jeunes ne sont pas abusés et donc continuent de réaliser ce *scienter et libere*. Il est impossible de donner une réponse *in abstracto*. La lettre des cardinaux français met au moins sur la voie d'une interprétation pour la France.

M. H.

SI UN INNOCENT EST CONDAMNE...

Q. — Un coupable est-il obligé de se dénoncer si un innocent est condamné à sa place ? Y est-il tenu *ex justitia* aut *ex caritate ?*

Peut-on l'y obliger sous peine de refus d'absolution ? Peut-on user d'un secret confié pour signaler au tribunal l'erreur judiciaire et l'adjurer de reconsidérer toute l'affaire ?

R. — 1. Un coupable est-il obligé de se dénoncer si un innocent est condamné à sa place ? Y est-il tenu *ex justitia* aut *ex caritate ?*

A) Rappelons au départ l'enseignement commun des moralistes.

Pour qu'il y ait injustice et donc devoir de restitution, quatre conditions doivent être réalisées simultanément :

— qu'un véritable dommage soit causé réellement : sous peine de quoi il peut y avoir faute (parfois grave) interne d'injustice, mais non devoir de restituer puisqu'un dommage n'a pas été réellement causé à autrui ;

— que ce dommage soit injuste, c'est-à-dire que l'on s'attaque par un moyen injuste à un droit d'autrui, qu'il s'agisse de *jus in re* ou de *jus ad rem ;*

— qu'il y ait faute théologique, et non seulement faute juridique ;

— que le dommage causé provienne réellement de la faute ; ou, si l'on veut : que la faute soit cause efficace du dommage.

En bref : l'action doit être cause efficace, injuste et coupable du dommage.

La discussion porte ici sur la quatrième de ces conditions : il faut que l'action soit cause efficace du dommage, et non seulement son occasion. A supposer que j'aie blessé légèrement quelqu'un, et que l'impéritie du docteur traitant ait fait dégénérer cette blessure, en soi légère, ou que même la mort s'ensuive, on ne peut pas dire que mon action ait été réellement cause de cette mort, et qu'on doive m'imputer tout ce dommage. Il faut qu'il y ait un lien de véritable causalité entre mon action et le dommage que l'on me reproche.

Qu'arrive-t-il alors si, m'étant rendu coupable d'un délit, je ne me dénonce pas ?

Première question : Dois-je me dénoncer ? — L'*Ami* a traité une question connexe (26 janvier 1961, p. 52-54) : si quelqu'un est accusé, « en conformité tant au droit canonique (c. 1743-1744) qu'au droit civil, le droit de défense permet à l'accusé de se prétendre innocent aussi longtemps qu'il n'y a que présomption, laquelle présomption joue en faveur de sa bonne réputation et de sa probité, aussi longtemps que le contraire n'est pas prouvé ». Avant le procès : se référant à P. Pallazzini - A. de Jorio, *Casus conscientiæ* (Turin 1958, p. 671-675), l'*Ami* ajoutait : « Avant le procès, les coupables peuvent cacher le délit qu'ils ont commis, en éloigner les indices et les soupçons, se déclarer innocents, employer les moyens justes et licites pour tromper adroitement les ministres de la justice. De même peuvent-ils fuir ou se cacher pour n'être pas jetés en prison. Mais ils ne peuvent pas employer le mensonge, le vol ou la fraude ; *a fortiori* ne peuvent-ils s'arranger pour faire retomber les indices et soupçons sur une autre personne. »

Deuxième question : Le coupable pèche-t-il contre la justice, et doit-il réparer les dommages, si, à cause de sa manière d'agir, un innocent est condamné ?

Les auteurs précités répondent : Ce sont ici les principes de dommage injustement causé qui s'appliquent ; à savoir : d'une manière générale, pour qu'une action qui a causé du dommage entraîne l'obligation de restituer, les conditions suivantes doivent être réalisées : elle doit être injuste, cause efficace du dommage, et théologiquement coupable. Dans l'explication qu'ils donnent de la seconde de ces conditions, les auteurs ajoutent : une cause est dite efficace quand l'action influe *par elle-même* sur le dommage, en sorte que celui-ci en découle vraiment, et que telle action soit en vérité imputable à tel agent. Cela arrive quand est faite une action qui, par sa nature même ou d'après les circonstances, a une connexion certaine ou au moins probable avec le dommage causé à un autre. Pour entraîner l'obligation de restitution, il ne suffit donc pas que l'action soit cause simplement occasionnelle du dommage : par exemple, si, à l'occasion d'un vol commis par Titius, un autre soit accusé et condamné. Il ne suffit pas non plus que la cause soit purement accidentelle, à savoir : telle que, en elle-même et compte tenu des circonstances, il n'y ait pas de connexion probable avec l'événement imputé. Les auteurs ajoutent :

« Probabiliter ne tunc quidem tenetur, cum intenderit seu de industria egerit ut sua actio actori imputaretur, quia talis actio est tantum causa damni per accidens et non per se, ideoque efficaciter in illud non influxit. Excipiendum foret, si quis iis uteretur mediis, quæ gravissimam suspicionem alterius accusandi præberent, e. gr. si eius vestes ad homicidium patrandum adhiberet, si gladium sanguine fœdatum in eiusdem domum projiceret, etc. (Cfr. S. Alphons., lib. 636 ; Ferreres, *Compendium theol. moralis,* I, n. 807 ; Génicot, I, n. 516). »

Quel péché commet alors le coupable ?

Parmi les auteurs qui aujourd'hui font le plus autorité en matière de justice, V. Heylen répond (*Tractatus de jure et justitia,* 5e édit., Malines, 1950, p. 538) :

« Si hoc unice intenderit nec eum in finem media adhibuerit aut circumstantias elegerit, videtur eum non obligari ad restitutionem, quamvis *graviter quidem peccaverit contra charitatem et peccato internæ injustitiæ,* scilicet desiderando ut judices sententia sua jus innocentis lædant. Cumque non sit causa injustæ attributionis seu erroris, *ex justitia saltem non tenetur obligatione* sese revelandi (Cfr. H. Merkelbach, t. II, p. 250). » Mais, poursuit l'Auteur dans le sens de ceux que nous venons de citer ; si le coupable s'est servi de moyens ou a choisi des circonstances qui influent moralement de manière proche sur la suspicion et la condamnation de tel innocent, il est cause morale de l'erreur judiciaire et de la condamnation de l'innocent.

Sur quoi s'appuient ces auteurs ? Sur le fait que la cause de condamnation de l'innocent est

immédiatement l'action de la justice, erronée dans ce cas : c'est l'erreur judiciaire. Si, au XIIIe siècle, S. Thomas prétendait que le coupable devait se dénoncer et répondre selon la vérité lorsqu'il était interrogé légitimement, c'est que la société n'avait pas à sa disposition les moyens dont elle dispose aujourd'hui ; d'autre part on n'avait pas de la liberté de la personne humaine et de son aveu, la conception aussi profonde et respectueuse que l'on a aujourd'hui.

B) Tel est l'enseignement commun des moralistes. Il peut donner lieu parfois à un certain malaise. Car enfin, dira-t-on, s'il est vrai que la cause immédiate et directe de la condamnation d'un innocent est l'erreur judiciaire, celle-ci à son tour n'est intervenue ou ne s'est produite qu'à l'occasion d'une action déclenchée par le délit du coupable : en fin de compte, si celui-ci était resté tranquille, l'action de la justice ne se serait pas déclenchée, il n'y aurait pas eu d'erreur judiciaire, pas de condamnation d'un innocent...

Et pourtant, si l'on reconnaît au coupable le droit de ne pas se dénoncer — nous sommes toujours dans le domaine de la justice, et non de la charité, — en appuyant ce droit sur le fait que la société est équipée pour lutter contre les malfaiteurs et les réprimer, au nom de quoi m'imputer une erreur judiciaire dont finalement le vrai responsable n'est pas moi, mais un mauvais fonctionnement de la justice et de ses ministres ? Autant je suis responsable de ma faute, autant je ne le suis pas de l'erreur judiciaire.

Que l'on songe à la récente réhabilitation de ce bûcheron condamné aux travaux forcés en 1946, et qui vient d'être reconnu innocent et acquitté grâce à l'initiative et à la conscience d'un procureur général aujourd'hui à la retraite, et d'un contrôleur général, directeur de l'Ecole nationale de police de Lyon. Quelles preuves avait-on retenues il y a quinze ans ? Peut de temps avant, le prévenu avait emprunté de l'argent à la victime ; on l'avait vu avec une chemise tachée de sang ; il avait bien protesté que ce sang était celui d'un camarade qu'il avait soigné, mais on ne l'avait pas cru ; et puis, des empreintes digitales sur une échelle furent déclarées assez proches des siennes, etc... Malgré ses protestations d'innocence, le prévenu avait été condamné. Or, d'après les comptes rendus du procès : certains témoins avaient menti ; d'autres auraient dit : « Vous comprenez : un Espagnol... lui ou un autre, c'était pareil... » ; l'examen des empreintes digitales montra qu'elles ne prouvaient rien. Bref, on avait jugé et condamné sur des présomptions.

Mais alors se pose le problème : qui fut la cause, *per se*, et non occasionnellement, de la condamnation d'un innocent : fut-ce cette erreur judiciaire, ou le fait que le vrai coupable ne s'est pas dénoncé ? Dès lors, peut-on affirmer que le coupable est la cause de la condamnation de tel innocent, et doit-on lui faire une obligation de justice de se dénoncer ? Car, pour qu'il y ait une obligation en justice stricte, il faut qu'il y ait certitude ; s'il y eut erreur judiciaire, c'est précisément parce qu'on a jugé sur des présomptions... D'où la conclusion de Pallazzini - De Jorio : « *In dubio, mitior sententia amplectenda, ac propterea obligatio reparandi damna excludenda* » ; et la manière dont Heylen présente son opinion, qui est aussi celle des moralistes d'une manière commune : « *videtur eum non obligari ad restitutionem* ».

Mais, dira-t-on, il y a certainement une obligation de charité ? Certes. Et cette obligation peut être grave. Quand on dit que quelqu'un est tenu à telle obligation « tantum ex caritate », cela ne veut pas dire que l'obligation soit moindre. Cela signifie que le *titre* de l'obligation est différent. La charité est intéressée à l'exercice de chacune des vertus. Et s'il y a une obligation de justice, il y a donc aussi une obligation de charité. Mais il peut y avoir une obligation de charité sans qu'une autre vertu, en l'occurrence la justice, y soit mêlée. Quand donc un coupable apprend qu'un innocent a été arrêté à sa place, on essaiera d'abord de voir s'il n'y a pas moyen d'éviter une erreur judiciaire ; si on ne le peut sans que le coupable se dénonce lui-même, on l'exhortera, on lui conseillera très fortement à se dénoncer ; en un mot : on le mettra en face de ses responsabilités. Il peut arrêter l'affaire d'un coup : il peut y avoir là, en certaines circonstances, une grave obligation.

* *

2. — Peut-on l'y obliger sous peine de refus d'absolution ?

— Il est très difficile de répondre à cette question d'un bloc et sans tenir compte de circonstances concrètes. Et la difficulté vient précisément de ce que nous sommes ici en matière de charité, et non de justice.

La vertu de justice est celle qui consiste à « m'ajuster » sur autrui et donc sur Dieu en donnant à autrui ce à quoi il a droit, telle prestation objective, délimitée, bien précise. Que je sois riche ou pauvre, si les conditions ci-dessus rappelées étant réalisées, j'ai commis tel dommage, je suis obligé de réparer ce dommage précis. Des circonstances atténuantes pourront intervenir, mais, en soi, l'obligation est bien délimitée. Je suis mis en rapport avec autrui par ce *medium rei*, objectif, indépendant de ma condition, de mon état.

La charité, au contraire, est pour moi une obligation qui ne correspond pas à un droit chez l'autre. La prestation qui sera le fruit et comme l'expression de cette obligation, pourra énormement varier avec les circonstances subjectives d'état, de condition, etc., dans lesquelles je me trouverai ; en face de personnes qui sont dans le même besoin, elle pourra être très différente selon que j'ai les moyens financiers ou que j'en suis démuni. Et si l'on peut aider quelqu'un à y voir clair dans cette obligation, il est toujours très difficile de décider pour lui et de se substituer à lui en quelque sorte, surtout s'il s'agit d'une prestation très importante comme celle dont il s'agit ici.

Autant que puisse juger le conseiller, il discernera une obligation grave, il conseillera, il exhortera ; mais il y a de la marge entre ce conseil pressant et un refus d'absolution. Il ne faut pas dire que ce refus ne pourra pas intervenir éven-

tuellement : mais qui ne voit les infinies précautions avec lequel on le « maniera » ? On peut se trouver en face de personnes à qui l'on dira : « Vous n'avez pas le droit d'agir ainsi » : et le refus d'absolution se fonde alors sur telle prestation objective, indépendante de la situation du pénitent ou de la mienne ; tandis que si l'on n'a plus affaire à un droit délimité et objectif, il est beaucoup plus délicat de décider pratiquement à la place d'un autre, ou, ce qui revient au même, à l'y contraindre par un refus d'absolution.

Cela ne veut pas dire que l'obligation de se dénoncer soit moindre pour le coupable ; mais notre rôle consiste davantage à lui représenter la gravité de cette obligation, plus qu'à prendre la décision à sa place. Et il est certain que, normalement, cette obligation est volontiers d'autant plus grave, que la peine à laquelle va être condamné un innocent est plus importante.

* *

3. — Peut-on user d'un secret pour écrire au tribunal, lui signaler l'erreur judiciaire, et l'adjurer de reconsidérer toute l'affaire ?

On connaît les distinctions à opérer et les diverses gravités de l'obligation d'observer un secret. L'obligation variera selon qu'il s'agit d'un secret naturel, d'un secret promis, d'un secret confié, ou du secret sacramentel. Si celui-ci ne souffre jamais d'exception, les autres peuvent, selon leur gravité, souffrir des exceptions, le secret confié obligeant plus rigoureusement que le secret naturel et le secret promis, car il y a ici un véritable contrat implicite ou explicite entre celui qui s'est confié et celui qui a reçu la confidence.

Parmi les secrets confiés, il est évidemment question des secrets professionnels : leur violation porterait dommage : et à celui qui s'est confié et n'a parlé qu'à la condition de n'être pas dévoilé ; et à la société, car le bien commun, qu'elle a pour mission de promouvoir, demande que l'on puisse en toute sûreté aller demander conseil à ceux qui, à titre spécial, sont aptes à le donner ; si ce secret pouvait être divulgué sans motif plausible et proportionné, personne n'oserait plus se livrer à un médecin, à un avocat ou à un prêtre. C'est là une obligation telle que, même devant le juge, le médecin peut se retrancher derrière le secret professionnel, même si le bénéficiaire du secret l'en a délié : la jurisprudence l'admet, car une certaine école prétend que, d'une part, celui qui délie ainsi du secret ne connaît pas toujours toute l'étendue et la portée de son geste ; d'autre part, cela le dépasse puisque le bien commun est ici intéressé [1].

On conçoit que, même en dehors du secret sacramentel, un prêtre puisse être naturellement indiqué, de par sa « profession », comme confident. Il est très délicat de faire usage d'un tel secret même si ce n'est pas pour mettre sur une piste mais simplement pour adjurer la justice de reconsidérer toute l'affaire. Il est très difficile, en effet, étant donné que tel prêtre est lui-même situé en telles circonstances précises, d'adjurer la justice de reconsidérer toute l'affaire, sans mettre sur une piste ; et d'autre part, c'est ici que joue le bien commun même s'il n'y a pas eu faute de par un certain usage du secret : on n'ira pas toujours voir que, si tel prêtre a eu ce geste, c'était en telles circonstances précises qui peut-être l'autorisaient à agir. D'où une extrême circonspection. On voit difficilement le cas où un prêtre pourrait agir sans le consentement de celui qui a confié le secret. Et même s'il n'y a pas à proprement parler de secret confié, mais s'il s'agit du fruit d'observations et de déductions qui peuvent amener à une certaine conviction ; on voit ici encore tous les dangers.

Mais on peut envisager le cas où parfois la victime permettra de parler, et, pourquoi pas ? peut-être demandera-t-elle au prêtre de parler. Si l'on admet en effet que le coupable n'est pas obligé de se dénoncer lui-même, on peut envisager que, voyant l'imminence de la condamnation d'un innocent, il demandera à un prêtre d'adjurer le tribunal de reconsidérer l'affaire, sans se dénoncer lui-même. Le cas n'est pas chimérique, encore que, même alors, il sera délicat pour un prêtre d'accepter cette mission.

Si l'on admet cette solution, on voit qu'elle vaut à fortiori pour le cas où, au lieu d'un crime, il s'agirait d'un vol important.

Précisons toutefois enfin qu'on s'est placé ici, comme le demandait la consultation, du point de vue du devoir de se dénoncer, que peut avoir le coupable vis-à-vis de la société. Resterait la réparation des dommages causés à la victime, dans l'un et l'autre cas. Par exemple, ce n'est pas parce que quelqu'un aurait volé cinq millions et aurait échappé à la prison pour ne s'être pas dénoncé, qu'il serait exempté de restituer les cinq millions !

M. H.

---

[1] Dans le *Cahier Laënnec* 1950, n° 3, consacré au secret médical, Mgr Tiberghien cite l'exemple suivant : « Un médecin, appelé à examiner une fillette victime d'un viol, avait délivré aux parents un certificat. Convoqué par la Cour d'Assises de la Seine, à l'effet de confirmer son certificat, il refusa de se rendre à l'audience. Or, l'ayant-droit, en l'espèce la famille de l'enfant, donnait son consentement à la révélation. Le Ministère public la demandait aussi. L'accusé et son défenseur n'y faisaient pas opposition. D'ailleurs, le fait n'était plus à proprement parler secret, au moins dans sa teneur générale, puisque la cause avait été portée au tribunal.

Il y avait là un ensemble de circonstance qui pouvait incliner la Cour de Cassation à confirmer la décision de la Cour d'Assise. Or elle la cassa et accompagna son arrêt de ces attendus significatifs : « Attendu que cette obligation, établie pour assurer la confidence nécessaire à l'exercice de certaines professions, s'impose aux médecins comme un devoir de leur état, qu'elle est *générale et absolue*, et qu'il n'appartient à personne de les en affranchir... Attendu qu'en statuant ainsi, la Cour d'Assise a méconnu le *caractère absolu* du secret professionnel imposé par la loi aux médecins, et par suite violé les articles... Pour ces motifs, casse... »

On voit que la jurisprudence a poussé jusqu'à ses conséquences ultimes la doctrine du caractère « général et absolu » du secret médical.

On relira avec profit, à ce sujet, la consultation donnée dans l'*Ami* du 18 janvier 1951, répondant à la question : « Une Sœur infirmière est-elle tenue au secret médical quand elle apprend par confidence de la malade que le D^r X. a provoqué l'avortement chez cette malade, et qu'il n'en est pas à son coup d'essai ? »

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Léopold WILLAERT, S. J. — **Après le concile de Trente, La Restauration catholique (1563-1648).** T. XVIII, 1re partie de l'Histoire de l'Eglise, Fliche-Martin. — In-8, 492 p., 30 NF. — Paris, Bloud et Gay, 1960.

La Restauration catholique, titre tout chargé de sens et approprié ; le sous-titre, *Après le concile de Trente*, rappelle l'efficacité primordiale de cette assemblée. L'époque envisagée va précisément de la fin du concile (1563) à la fin de la guerre de Trente ans (1648) : elle est capitale pour l'Eglise, qui prend un nouvel essor, aussi bien que pour les nations, qui s'affirment davantage et se développent.

Dès le début, l'A. annonce qu'il opte pour l'histoire intérieure, réservant ainsi « une place plus considérable aux idées et aux sentiments qu'aux événements ». Il veut fournir « un instrument de recherche en vue d'études plus pénétrantes ». La première partie (p. 33-168) s'annonce *La vie dans l'Eglise institutionnelle.* C'est surtout le travail même de restauration. La papauté et la curie romaine, la hiérarchie épiscopale, le clergé diocésain, les ordres et groupements religieux sont des agents de cette réforme spontanée. Bien plus, l'exemple vient d'en-haut : un saint Pie V et déjà l'austérité de Pie IV tranchent sur les désordres ou la mondanité de certains prédécesseurs.

L'organisation de la curie fut principalement l'œuvre de Sixte-Quint († 1590). Désormais le Sacré-Collège participe plus intensément au gouvernement de l'Eglise, accomplissant un travail important. Les nonciatures permanentes sont établies. Le souci missionnaire suscite une création essentielle : la Congrégation de la Propagande est fondée (1622) par Grégoire XV, et Urbain VIII y ajoute (1627) le Collège de la Propagande avec son imprimerie. Pendant ce temps la basilique St-Pierre est enfin achevée.

Les diocèses ont aussi à leur tête des saints, tels François de Sales, Charles Borromée, « pionnier de la pastorale moderne », qui, de concert avec S. Pie V, a « refait l'épiscopat d'Europe », Josaphat, archevêque de Polock. Le fait dominant fut l'institution des séminaires pour la formation organisée du clergé ; leur fondation s'étendit sur une longue durée ; le niveau du clergé diocésain s'éleva nettement.

Le même mouvement rénova les anciens ordres religieux : des fédérations surgissent, Saint-Maur, Saint-Vanne chez les bénédictins, les Feuillants chez les cisterciens en attendant Rancé ; le Carmel est transformé par Ste Thérèse d'Avila et S. Jean de la Croix. La Compagnie de Jésus vit l'âge d'or de sa première existence ; les Oratoriens, Piaristes, Doctrinaires, Eudistes, Lazaristes, Sulpiciens, Camilliens naissent et s'épanouissent, tandis que les Capucins, ferment actif d'évangélisation, s'étendent hors d'Italie et sont érigés en ordre indépendant. Les ordres de femme ne sont pas inférieurs, il suffit de citer Annonciades, Carmélites, Ursulines, Visitandines, chanoinesses de S. Pierre Fourrier et de la Bse Alix Le Clerc, Filles de la Charité, sœurs de St-Charles de Nancy, congrégations pour les repenties. Des associations laïques exercent l'action catholique d'alors.

La deuxième partie (p. 169-448) s'intitule, *La vie intérieure de l'Eglise, sa pensée et sa vitalité religieuse.* Elle ne s'achèvera qu'avec le t. II. Le livre premier traite de la Théologie, ses centres d'études et orientations nouvelles. En Espagne, l'université de Salamanque avec François de Vitoria brille d'un éclat comparable à celle de Paris au XIIIe siècle. Rome donne l'exemple de la création ou restauration des facultés de théologie ; dès ses débuts, la Grégorienne peut s'enorgueillir de maîtres comme Suarez, Vasquez, S. Robert Bellarmin. A Paris, au collège de Clermont, enseignent Petau, Hardouin, Maldonat ; à Douai, Estius. En pays germanique, face aux universités protestantes, les catholiques alignent leurs « citadelles de la science théologique », telles Fribourg-en-Brisgau, Gratz, Innsbrück ; elles aideront à racheter en partie les pertes.

La méthode théologique se renouvelle. La *Somme* de S. Thomas triomphe dans les chaires universitaires, les acquisitions de l'humanisme transforment l'étude de la sainte Ecriture, éditions et traductions de la Bible se multiplient, la théologie positive éclôt et déjà compte de grands maîtres comme D. Petau, de même l'histoire de l'Eglise avec Baronius, la *Gallia christiana*, les Bollandistes et bientôt les Mauristes. La théologie doit exposer la solution des problèmes doctrinaux issus du Protestantisme ou de la vie internationale. Ce sont les sources de la théologie, le développement du dogme, l'ecclésiologie, en particulier les notes de l'Eglise, l'autorité pontificale, l'Eglise et l'Etat. On revise ou approfondit l'inspiration, le canon et l'interprétation de l'Ecriture, la notion de Tradition, la nécessité d'appartenir à l'Eglise, on s'attache à l'infaillibilité pontificale, au droit international, à l'aspect moral et juridique de la question coloniale.

A l'opposé du travail théologique sur l'Eglise et le pape, se dresse l'Anti-Romanisme, bien connu en France sous le nom de Gallicanisme ; l'A. en parle assez longuement (p. 367-407). La tendance fit aussi des siennes en Espagne, voire en Italie, aux Pays-Bas et dans l'Empire.

On saisit d'emblée la richesse du volume, une abondante bibliographie le prolonge encore on regrettera qu'elle ne soit pas distribuée plus logiquement et dotée de quelques appréciations critiques, les ouvrages de fond y voisinent avec les petits livres de second plan, ou même sans valeur, ils sont parfois mentionnés dans une édition dépassée, vg. Denzinger, 1908. Plus d'une citation est faite par l'intermédiaire d'un ouvrage de seconde main : une phrase de Bossuet (p. 194 et 283) est prise à F. Mouret, *Histoire générale de l'Eglise*, t. v, la référence d'un texte dogmatique du concile de Trente (p. 300) renvoie à un article du *Dictionnaire de Théologie*.

Les « lignes de faîte » auraient dû avoir plus de relief : Maldonat ou Estius sont des exégètes d'une autre envergure que Cornelius a Lapide. Comment peut-on déclarer (p. 381). « Sixte-Quint, fidèle à sa politique espagnolisante » ? On rencontre des lapsus trop nombreux : vg. p. 185, S. Laurent de Brindisi est proclamé docteur de l'Eglise « par Pie XII (1959) » ; Jeanne de Lestonnac est ici bienheureuse, là, sainte. L'A. a bien raison de ne pas sacrifier les faits spirituels à l'événement matériel, encore aurait-il fallu présenter succinctement l'activité religieuse de chaque nation, vg. le rôle d'Henri IV dans l'essor catholique de la France.

Ces remarques révèlent l'intérêt du volume. Après l'index et la table des matières, on trouve le plan détaillé du tome II ; ce prochain volume nous appendra beaucoup et nous espérons que la méthode en sera digne de l'époque étudiée.

P. VIARD.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 14 novembris 1961

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)

DISQUES

Le plus grand choix de disques religieux et de films - fixes.

Nouveautés :

- **NOUS TE LOUONS DIEU CREATEUR.**
  12 cantiques de l'Abbé Deville, par la Chorale et les fidèles de St-Roch à St-Etienne.
  (Disque 25 cm. Art. Pastorale et musique PM 25018).
- **TU NOUS GUIDERAS**
  12 cantiques nouveaux de Robert Jef. Par l'ensemble vocal Marcel Dumas.
  A l'orgue : R. Jef. (Disque 25 cm. Art. Pastorale et musique PM 25012).
- **HYMNES A CAPELLA** (en français).
  Œuvres de J. S. Bach, Schütz, Mozart, Purcell, etc... Par le Chœur des Jeunes de l'Eglise Nationale vaudoise de Lausanne. Dir. : A. Charlet
  (Disque 25 cm. Med. C.I.D.E. N° 335).
- **DIMANCHE A TAIZE.**
  Liturgies de l'Entrée, de la Parole, de l'Eucharistie. (Disque 30 cm. Art. S.M. 33-93).

Conditions exceptionnelles à MM. les Ecclésiastiques

Expédition Province par retour — Abonnement gratuit à « Disques-Informations »

19, RADIO PYGMALION Tél. : CEN. 17-33
boulevard de Sébastopol M° : CHATELET

L'OFFICE GENERAL DU LIVRE

14 bis, rue Jean Ferrandi — PARIS-6

est toujours en mesure d'expédier dans le monde entier tous les **LIVRES FRANÇAIS ET ETRANGERS**, la musique religieuse et profane, les disques et les films.

Nous payons, pour nos Clients, les abonnements aux publications françaises et étrangères.

Ainsi, nos Correspondants : SEMINAIRES, INSTITUTIONS, BIBLIOTHEQUES, ECOLES et CLIENTELE PARTICULIERE, peuvent grouper chez nous tous leurs achats, ce qui représente une notable économie de frais de correspondance et autres, en même temps que la grande commodité de n'avoir qu'un seul fournisseur, soucieux de leurs intérêts.

A qui est indispensable le Cours de Connaissances de Base?

(Orthographe, style, calcul, sciences... etc.)

- De nombreux jeunes et adultes sont handicapés par les déficiences en français, orthographe, mathématiques, notions scientifiques, etc.
- Dans la vie privée : c'est une source d'humiliations. Dans la vie professionnelle et sociale : c'est un obstacle à toute ascension.
- A ceux et celles qui ne possèdent que le C.E.P. (ou proche), le Cours de Connaissances de Base permet d'aborder les préparations aux B.E., B.E.P.C., aux Ecoles Commerciales, Sociales. Il permet une vie intellectuelle plus intense, des situations plus élevées, une plus grande efficacité sociale.
- Tous renseignements sont donnés par la notice gratuite G 324 " Connaissances nouvelles, Joies nouvelles " que vous demanderez ou ferez demander au :

COURS CATHOLIQUE, 70, rue Michel-Ange, PARIS 16e

Tous enseignements par correspondance

le chauffage des églises

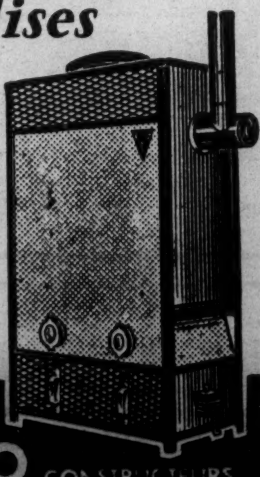
résolu par le

CALORIFÈRE A MAZOUT

AERCO

A AIR SOUFFLÉ

Nombreuses références



ETABL^ts

ENNCO CONSTRUCTEURS

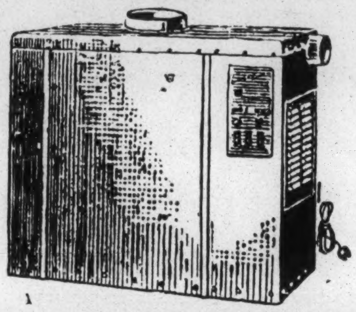
88, AV. A.-DUTRIEVOZ - Tél. 52.82.48

VILLEURBANNE (RHONE)

NOUS CONSULTER EGALEMENT POUR LE CHAUFFAGE DES ECOLES, CINEMAS, SALLES PAROISSIALES, ETC...

NOUVEL ORGUE STATIQUE A ANCHES LIBRES

STAL
Harmoniums DEBAIN-KASRIEL
Tropicalisation pour Missions
Adaptation des « SONS d'ORGUES » aux Harmoniums
PROCURE INSTRUMENTALE DU SUD-EST
Jean GRANGE
24, rue Thomassin, LYON-2e Tél. 37-89-71
Documentation sur demande


CHAUFFAGE DOMESTIQUE
à air pulsé
AERO-BRULEURS AUTOMATIQUES
EXCELSIOR
Ets GOULLIOUD
5, rue Saint-Fulbert, LYON
ou votre installateur habituel

HARMONIUMS
NEUFS ET D'OCCASION EN TOUTES MARQUES
LABROUSSE
Achat - Echange - Location
33, Rue de Rivoli, PARIS-4.

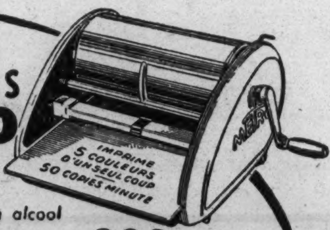
Un **PROJECTEUR**, simple ou automatique, PUISSANT, admettant des lampes de 300 à 750 watts. Possibilité de synchronisation avec magnétophone.

Vous est offert pour vos cours catéchistiques par son FABRICANT.

Son PRIX — direct de l'usine à l'usager — sans intermédiaire, a été étudié pour les abonnés de l'**Ami du Clergé**.

Ecrire à **Ets Ch. MERCIER**, Constructions Audio-Visuels LA MEMBROLLE-s-CHOISILLE, près TOURS (I.-et-L.).

Recommandé par le **Centre d'Entr'aide du Clergé**.

DUPLICATEURS MÉTRO PARIS-2 50 R. ET. MARCEL
LES DUPLICATEURS MÉTRO
vous présentent:


1° "LE CADDIE" à alcool
SIMPLICITÉ ROBUSTESSE PRÉCISION
229.00 NF
2° "LE CLUB" à alcool
Aux qualités du Caddie s'ajoutent sa démultiplication et ses pressions variables. (Grandes possibilités)
350.00 NF
3° "LE RACER" à alcool
Prise automatique. Pressions variables Compteur. Réservoir sélectif d'alimentation (Grand Rendement)
586.00 NF
Tous nos prix s'entendent TTC franco de port et d'emballage
Exportation tous pays
Matériel agréé et recommandé par l'Institut Pédagogique
Fournisseur des Grandes Administrations et des Collectivités
Documentez-vous sur nos duplicateurs STENCILS ET ALCOOL
DOCUMENTATION CL GRATUITE SUR DEMANDE
DUPLICATEURS MÉTRO S.A. 50, RUE ÉTIENNE MARCEL PARIS-2e
Téléphone : CEN. 98-17 et 38-30 — Succur. METZ, 22, Av. Leclerc de Hauteclocque

EDITIONS « ANCORA » MILAN

A. ALUFFI. **La piu grande conquista.** — (15,5 × 11,5), 176 p., 400 lire.

« La plus grande conquête » proposée ici à l'adolescent, sous forme d'un cadre pour une retraite fermée, est celle de soi-même, au moyen de la connaissance de son âme. Il y trouvera seize thèmes de méditations distribués en quatre jours et centrés sur l'amour divin qui nous appelle à la perfection. Pour l'aider dans le travail de la réflexion, l'auteur y a joint des questionnaires pratiques, le rappel de certains passages évangéliques, ainsi que des sujets de conversation et de discussion. La méthode suggérée s'inspire étroitement des Exercices de S. Ignace.

G. PAOLI. **Il pericoloso bene della giovinezza.** — (15,5×11,5), de 190 p., 450 lire.

La jeunesse porte en elle l'avenir de la société. C'est là un motif, entre tant d'autres, de lui donner une saine éducation, comme se le propose l'auteur de ce petit livre. On trouvera donc ici des conseils variés, au sujet des périls auxquels elle est exposée et des vertus qu'elle doit pratiquer. Courage, générosité, don de soi-même, mais aussi prudence et respect de soi, telles sont les thèmes fondamentaux des exhortations formulées dans un style direct, imagé et nourri de nombreuses citations dont beaucoup sont empruntées à la littérature française, visiblement familière à l'auteur.

A. CORTI. **Meditiamo i misteri del Santo Rosario.** — (15 × 11) de 115 p., 200 lire.

Nul n'ignore les encouragements que prodigue l'Eglise en faveur de la récitation du Rosaire. La Bienh. Vierge Marie elle-même y a fait écho à diverses reprises au cours d'apparitions mémorables, notamment à Fatima, en 1917. L'auteur se réfère aux enseignements de ces dernières en donnant ici un commentaire assez étoffé des quinze mystères du Rosaire, afin de fournir un aliment à la méditation qui normalement doit accompagner la récitation des *Ave*.

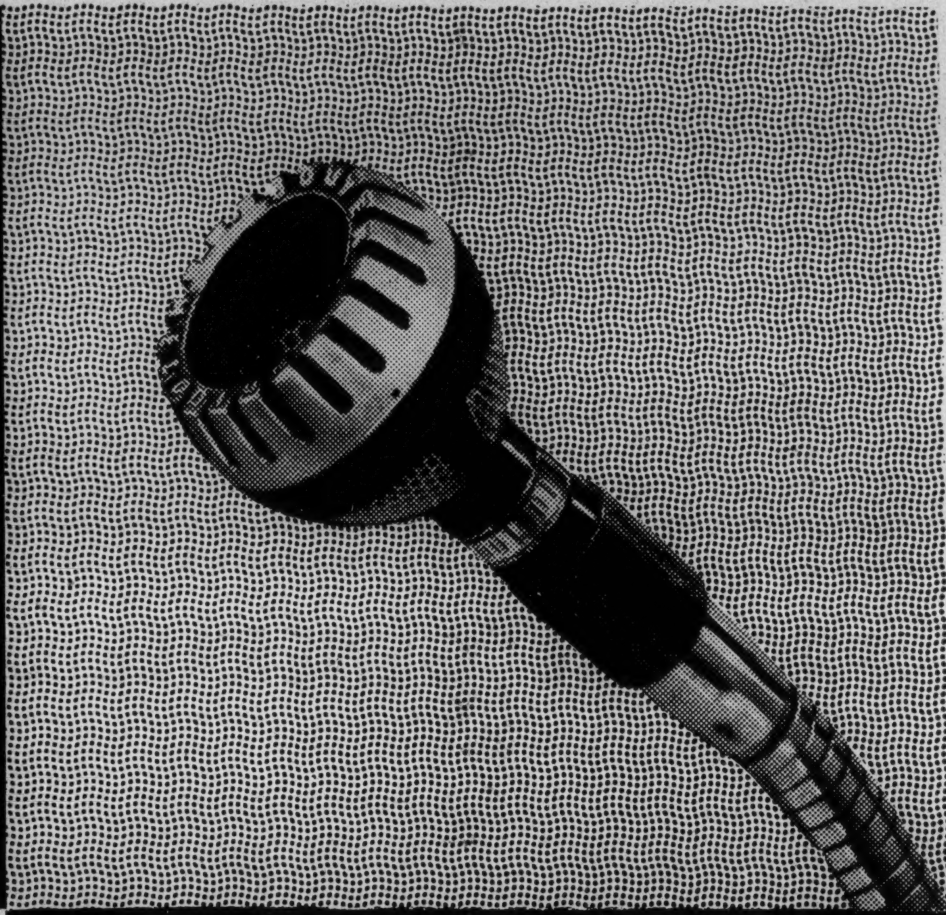
A. CERVIA. **Per chi ha peccato. Per chi non ha peccato.** — (15 × 11) de 84 p., 180 lire.

C'est dans la parabole évangélique de l'enfant prodigue que l'auteur cherche le portrait de « celui qui a péché et celui qui n'a pas péché ». Le fils cadet et l'aîné incarnent leurs physionomies. A tous deux se révèle la miséricorde infinie de Dieu. Le premier doit en tirer une leçon de repentir et de confiance ; le second, une leçon de charité fraternelle et d'humilité. Ce commentaire approfondi de la parabole sera utilisé avec fruit pour la prédication.

BOUYER

assure la bonne diffusion de votre parole et propose des ensembles peu coûteux pour églises et chapelles.

Demandez la notice n° 17



Installateurs dans toute la France

B. P. 2 Montauban (T.-et-G.) Tél. : 63.18.80
8, rue du Dôme, PARIS (XVI[e]) PAS. 70-34

BOUYER
ÉLECTRO-ACOUSTIQUE

ELECTRIFICATION DE CLOCHES

MAMIAS – 35 années de spécialisation et d'expérience

★ CLOCHES - BEFFROIS - APPAREILLAGE ELECTRIQUE
★ HORLOGERIE MONUMENTALE
★ CORRECTION AUTOMATIQUE DE L'HEURE - RECEPTEUR ELECTRONIQUE « SYNCHRONEX »

Label Création 1960 – XI[e] Salon International de L'Horlogerie

■

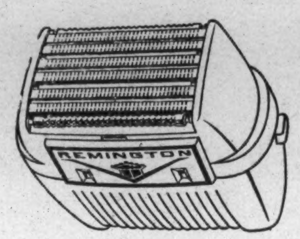
MAMIAS - La référence qui ne ment pas
Des prix honnêtes et suivis
7.000 références - 25.000 Appareils en service

■

★ SONORISATION D'EGLISES
DISTRIBUTEUR-INSTALLATEUR « BOUYER »

MAMIAS GAGNY (S.-&-O.)
TEL. 927-19-38

SENSATIONNEL



LE FAMEUX **ROLL-A-MATIC** à trois têtes de coupes EN ECHANGE DE VOTRE ANCIEN RASOIR ELECTRIQUE pour **103** NF.
Prix Commerce : **124** NF + TL — Prix Clergé sans Reprise : **110** NF
RASOIR PHILIPS « têtes flottantes », sans Reprise : **94** NF avec Reprise : **88** NF net franco.
Prix tout a fait spéciaux sur MAGNETOPHONES et TRANSISTORS.
Documentation sur demande à

TÉLÉ-VILLAGES, 17, rue des Ecoles, TRIE-CHATEAU (Oise)
C.C.P. 5192-11 Paris *TEL. : 40* *Boite Postale No 5*
Magasin à PARIS : **F. LETERTRE** 19, rue Simart, PARIS-18e TEL. : Mon. 28-33

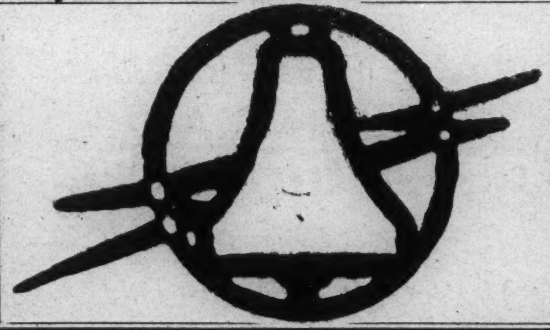
PROCURE GÉNÉRALE DU CLERGÉ

des Missions et des Œuvres Catholiques
1-3 et 5, Rue de Mézières -- Paris-VIe

Métro : Saint-Sulpice *Maison fondée en 1898*

Tous Ouvrages de Librairie
Missels d'Autel — Bréviaires. etc.
Chasublerie — Mobilier, orfèvrerie et lingerie d'église
Harmoniums — Editions musicales
STATUES — DISQUES — FILMS FIXES
Revue « Musique Sacrée » — L'Organiste

Commission — *Le plus grand magasin religieux de Paris* — Exportation



Sonneries Electriques de Cloches
BACH, Ingénieur Constructeur
METZ, Rue Saint-Symphorien
TOUTES LES SONNERIES
automatiques et horaires
— — Angélus — —
Volée - Tintement - Glas

LIBRAIRIE R. BOURDON
75, rue de Rennes - Paris-6e
Achat et vente de
LIVRES D'OCCASION
Envoi gratuit sur demande de notre liste d'achat

VITRAUX
Antoine BESSAC à Grenoble (Isère)
Maison de Confiance-Fondée en 1860
Travaux soignés - Prix raisonnables

LOURDES
PALAIS DU ROSAIRE
MAISON CATHOLIQUE
LISIEUX
Objets de piété